

BEATRIZ CATARINA MAESTRI

**O CIMI E O POVO XOKLENG
UMA ANÁLISE DA ATUAÇÃO MISSIONÁRIA NA
TERRA INDÍGENA IBIRAMA**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFSC, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Professor Orientador: Dr. Sílvio Coelho dos Santos.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Florianópolis - 2001

O CIMI E O POVO XOKLENG

UMA ANÁLISE DA ATUAÇÃO MISSIONÁRIA NA TERRA INDÍGENA IBIRAMA



Mãe e filha Xokleng da Terra Indígena Ibirama
Foto: BCM

BEATRIZ CATARINA MAESTRI

**“O CIMI E O POVO XOKLENG: UMA ANÁLISE DA ATUAÇÃO
MISSIONÁRIA NA TERRA INDÍGENA IBIRAMA”**

BEATRIZ CATARINA MAESTRI

Orientador: Dr. Sílvio Coelho dos Santos

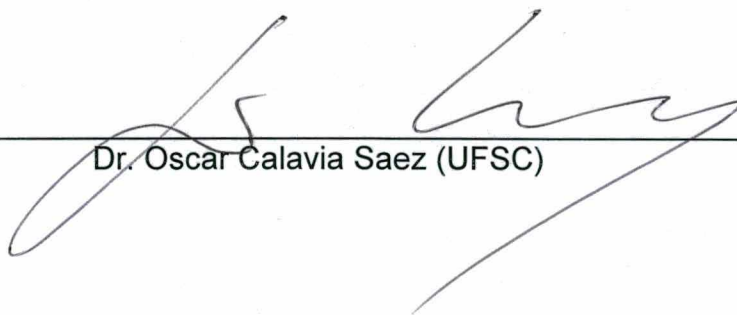
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores:



Dr. Sílvio Coelho dos Santos (UFSC-Orientador)



Dra. Neusa Maria Bloemer (UFSC)



Dr. Oscar Calavia Saez (UFSC)

Florianópolis, 28 de fevereiro de 2001.

*“América Ameríndia,
Queremos reconstruir, 500 anos depois,
Sonhos de um mundo liberto,
Que brota do coração do céu,
Do coração da terra,
Para a grande festa da vida:
Água, Terra, Fé e Pão”.*

(ANDRI/CIMI)

Dedico este trabalho aos indígenas da TII, no desejo que sua mobilização e resistência continuem alimentando a esperança de verem seus direitos garantidos;

a todos os(as) agentes do CIMI, que possamos somar forças na luta por uma convivência interétnica respeitosa, pela defesa e valorização da vida;

a minha mãe Otilia, presença forte em todos os momentos.

AGRADECIMENTOS

Pensar a produção de conhecimento é pensar em “*relações*”. A travessia instigante e maravilhosa de apreender o mundo, resgatar a história, adentrar no cotidiano das pessoas, buscar compreender suas vidas e traduzi-las em palavras (escritas), de fato, não se daria se não tivesse a participação generosa de muitos colaboradores. Já dizia Rubem Alves que “Mundos a serem criados, antes de existirem como realidade existem como fantasias de amor” (1998: 33). Esta “fantasia de amor” que foi sendo tecida ao longo deste trabalho, liga-se a *recordações* e vai se projetando em *aspirações*. Portanto, agradecer é remeter-se a tantas oportunidades de *relação*. Os nomes que seguem são contribuições decisivas a esse respeito.

Em primeiro lugar, agradeço à Divina Sabedoria que sempre nos concede novas energias e forças, que sustenta nosso Sonho e nos reanima constantemente na busca da solidariedade e da justiça.

À Catarina de Alexandria, jovem egípcia, de grande eloquência e sabedoria, morta por volta do ano 305, grande inspiradora de meus ideais acadêmicos.

Aos amigos e amigas Xokleng, Kaingang, Guarani e Cafuzos pela acolhida generosa, por me propiciarem a inspiração deste trabalho e por contribuírem efetiva e afetivamente para que o mesmo se realizasse.

Aos missionários e missionárias do CIMI que me impulsionaram à “ousadia” e “teimosia” necessárias para a concretização deste Sonho; por seu testemunho de garra, coragem e esperança na luta junto aos povos indígenas.

Aos professores e pesquisadores do NEPI por sua contribuição em tantos momentos desafiantes. O agradecimento mais especial ao professor-orientador Sílvio Coelho dos Santos por sua compreensão, paciência e atenção; por suas observações críticas; por suas sugestões valiosas e ânimo sempre renovado; porque sempre aprendo muito com sua intransigente defesa dos direitos indígenas.

A todos os professores do PPGAS-UFSC, pelas indicações práticas e teóricas que deram impulso ao trabalho e aos funcionários do Departamento de Antropologia pela prontidão em seus serviços.

À Congregação das Irmãs Catequistas Franciscanas e às Províncias Imaculado Coração de Maria (Blumenau-SC) e Santa Clara de Assis (Rio do Sul – SC) por seu estímulo, apoio e sintonia na caminhada acadêmica e pastoral.

Às amigas inesquecíveis da Equipe Ecumênica, Maria Isabel Deretti e Clede Markus, pelo aprendizado valioso, fruto de uma convivência que presidiu muitos sonhos, buscas e avanços.

À equipe atual do CIMI na TII, à Maria Rosimar dos Santos e, de modo muito especial, aos amigos Clóvis Briguenti e Osmarina de Oliveira pelos questionamentos intrigantes que compartilhamos juntos, pela alegria e otimismo que transmitiram, pelas tantas “caronas” até a TII.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela garantia de bolsa que permitiu minha presença no mestrado.

Aos amigos e amigas do Mestrado, do NEPI e da Comissão de Apoio aos Povos Indígenas, pelo aprendizado constante na partilha de experiências. Com gratidão especial lembro as pessoas de Pedro Martins, Tânia Welter, Karyn Nancy Rodrigues Henriques, Edmundo Prochnow, Isabel Venturi, Clarícia Otto, Dalila Maria Pedrini, Jussara Rezende Capucci, Alberto Capucci Filho e Domingas Berlanda (*in memoriam*).

À família de Genice Fiamoncini que sempre me acolheu nas estadias na TII.

À querida irmã, Salete Olália Maestri Martinenghi, pela correção e revisão do texto, por seu apoio e amizade. *Grazie!*

Aos familiares, de modo especial meus pais, Anselmo Alexandre Maestri (*in memoriam*) e Otilia Pezzini Maestri, pela sintonia, incentivo, pelo acompanhamento de todo trabalho, mesmo que à distância. *Grazie!*

Aos amigos Murilo Fernando de Oliveira e Acácio Fagundes pela valiosa contribuição nos serviços de digitação e formatação do texto.

A todos(as) enfim, que contribuíram para a concretização deste trabalho, minha gratidão, expressa no sentimento e aspiração que compartilho com Rubem Alves: “Otimismo é quando, sendo primavera do lado de fora, nasce a primavera do lado de dentro. Esperança é quando, sendo seca absoluta do lado de fora, continuam as fontes a borbulhar dentro do coração” (1999: 38). Que este *otimismo* e esta *esperança* nos acompanhem sempre!

SUMÁRIO

LISTA DE SIGLAS	IX
RESUMO	XII
ABSTRACT	XIII
INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1 A TERRA INDÍGENA IBIRAMA E O POVO XOKLENG.....	15
1.1 A Trajetória Histórica do Povo Xokleng	16
1.2 Tradições Religiosas Xokleng	21
1.2.1 Interferências Religiosas na TII.....	22
1.3 Convívio na Diferença.....	25
1.4 A Barragem Norte e seus Efeitos sobre a TII	27
1.5 A TII no Presente	35
1.5.1 O Processo de Redemarcação da TII	35
1.5.2 Educação e Saúde na TII.....	42
CAPÍTULO 2 O CIMI E A PERSPECTIVA MISSIONÁRIA.....	46
2.1 A Igreja Missionária e a Criação do CIMI	47
2.2 Linhas de Ação do CIMI	58
2.2.1 Terra	59
2.2.2 Auto-Sustentação	63
2.2.3 Saúde	65
2.2.4 Educação	66
2.2.5 Ação Específica junto à Sociedade não-Índia	67
2.3 “Diálogo Inter-Religioso” e “Inculturação”	68
2.4 Presença do CIMI em Santa Catarina.....	70
2.4.1 Organização Interna do Regional Sul do CIMI	71

CAPÍTULO 3 O CIMI NA TII	74
3.1 A Formação da Equipe Ecumênica	75
3.2 Os Xokleng e as Agentes da EE.....	79
3.3 O CIMI e a Luta Indígena Pelas Indenizações.....	88
3.4 Os Xokleng e as Igrejas Pentecostais	98
3.5 O Papel Atual do CIMI na TII	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS	112
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	118
OUTRAS REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	135
ANEXOS	137
ANEXO I – ARTIGOS DE JORNAL	138
ANEXO II – DOCUMENTOS	143

LISTA DE SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ACAPRENA	Associação Catarinense de Preservação da Natureza
ANAI	Associação Nacional de Apoio aos Índios
ANAS	Articulação Nacional de Auto-Sustentação
ANDRI	Articulação Nacional do Diálogo Religioso e Inculturação
ANE	Articulação Nacional de Educação
ANF	Articulação Nacional de Formação
ANS	Articulação Nacional de Saúde
APOINME	Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
APOIS	Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Sul
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CAPOIB	Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil
CEA	Centro de Educação de Adultos
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CEDHAVI	Centro de Direitos Humanos do Alto Vale do Itajaí
CELAM	Conferência Episcopal Latino-Americana
CICAF	Congregação das Irmãs Catequistas Franciscanas
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
COIAB	Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
COMIN	Conselho de Missão entre Índios
CONAMA	Conselho Nacional do Meio Ambiente
COREMIN	Conselho Regional de Missões Indígenas
CPI	Comissão Parlamentar de Inquérito
CPT	Comissão Pastoral da Terra

CRI	Cartório de Registro de Imóveis
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
CUT	Central Única dos Trabalhadores
DESEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
DNOS	Departamento Nacional de Obras e Saneamento
EE	Equipe Ecumênica
EIA	Estudo de Impacto Ambiental
FEEC	Federação de Entidades Ecologistas Catarinenses
FNS	Fundação Nacional de Saúde
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
FURB	Fundação Universidade Regional de Blumenau
GT	Grupo de Trabalho
GTME	Grupo de Trabalho Missionário Evangélico
HIV/AIDS	Síndrome da Imuno-Deficiência Adquirida
IBAMA	Instituto Brasileiro de Amparo ao Meio Ambiente e aos Recursos Renováveis
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPARJ	Instituto de Pesquisas Antropológicas do Rio de Janeiro
LAO	Licença Ambiental de Operação
LAP	Licença Ambiental Prévia
MMA	Movimento de Mulheres Agricultoras
MST	Movimento Nacional dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
NDI	Núcleo de Direitos Indígenas
NEI	Núcleo de Educação Indígena
NEPI	Núcleo de Estudos dos Povos Indígenas
NGG	Nemboaty Guasu Guarani
ONG	Organização Não-Governamental
ONISUL	Organização das Nações Indígenas do Sul
OPAN	Operação Anchieta
PCdoB	Partido Comunista do Brasil
PFL	Partido da Frente Liberal
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PMG	Projeto Mbya Guarani

PPGAS	Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
PPP	Projeto Político Pastoral
PT	Partido dos Trabalhadores
RBS	Rede Brasil Sul de Comunicações
RGAC	Relatório Geral de Avaliação do CIMI
RIMA	Relatório de Impacto Ambiental
SDR	Secretaria do Desenvolvimento Regional
SED	Secretaria do Estado de Educação e Desporto
SEMAN	Secretaria do Meio Ambiente
SNAM	Secretariado Nacional de Atividade Missionária
SPI	Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais
SVD	Sacerdotes do Verbo Divino
TFP	Tradição, Família e Propriedade
TII	Terra Indígena Ibirama
UDESC	Universidade do Estado de Santa Catarina
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UnB	Universidade de Brasília
UNESP	Universidade do Estado de São Paulo
UNIVALI	Universidade do Vale do Itajaí
USP	Universidade de São Paulo

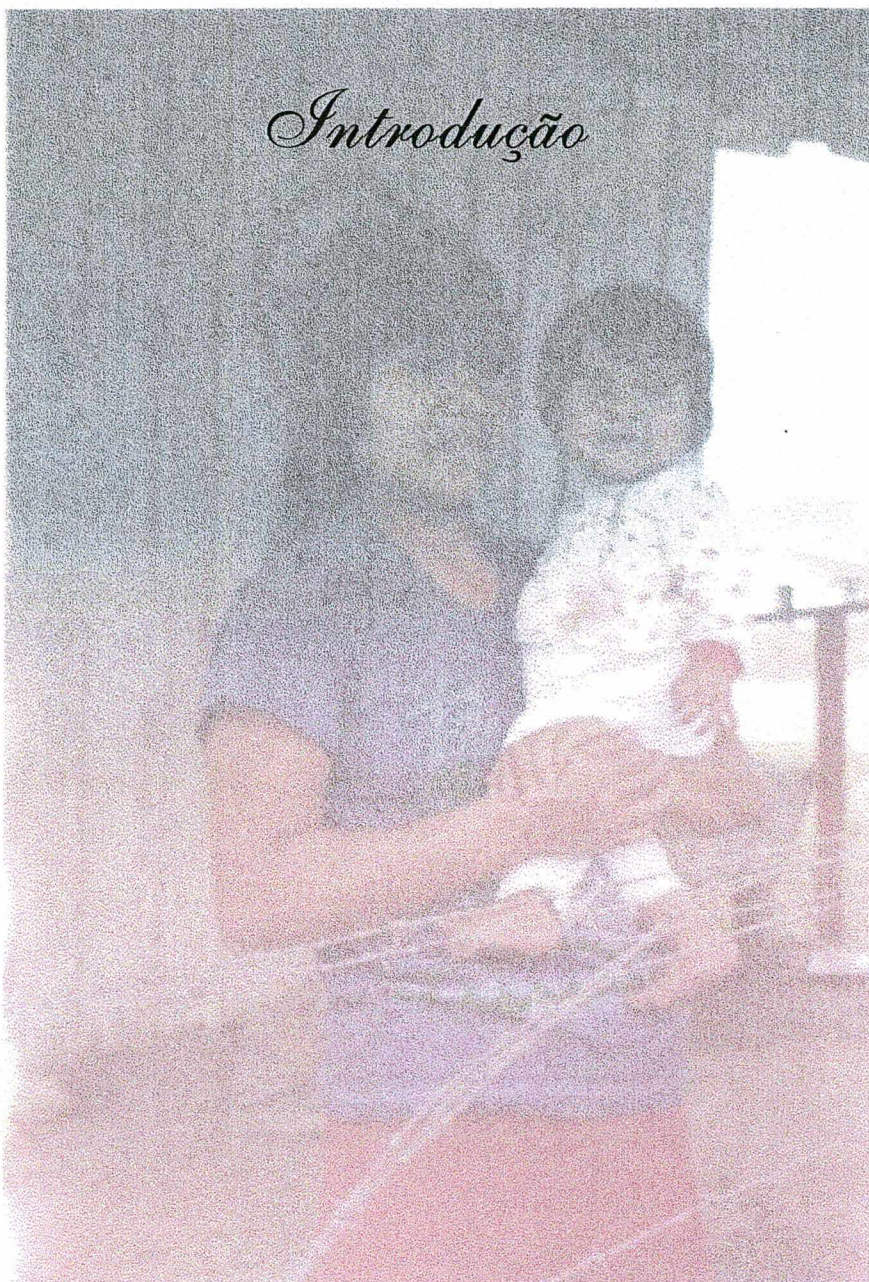
RESUMO

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão criado em 1972, ligado à Conferência dos Bispos do Brasil (CNBB), iniciou sua atuação junto aos indígenas do Sul do Brasil a partir de 1975. Em 1986 iniciou suas atividades com os grupos Xokleng, Kaingang e Guarani da Terra Indígena Ibirama (TII), situada no Alto Vale do Itajaí (SC). A área foi originalmente criada para abrigar os Xokleng quando da contatação, em 1914. O contexto da TII sofreu marcada influência a partir de 1975, quando se iniciou a construção da Barragem Norte. O CIMI se estabeleceu nesta conjuntura, priorizando o acompanhamento e assessoria aos Xokleng, sobretudo em seus movimentos reivindicativos pelas indenizações e, mais recentemente, no processo de redemarcação da TII. Este trabalho analisa as formas de apoio e assessoria oferecidas pelo CIMI e como isto repercutiu entre os indígenas. Tal atuação concretizou-se, mais especificamente, a partir da formação de uma Equipe Ecumênica (EE), com agentes das Igrejas Católica e Luterana e foi marcada por um posicionamento que teve como eixo a luta indígena pelas indenizações e a defesa de suas terras. Nessa “situação histórica” (Oliveira Filho, 1988), os Xokleng souberam aproveitar este apoio estratégico para reinventar e reativar, em diferentes momentos, seu caminho de luta por seus direitos.

ABSTRACT

The Indigenous Missionary Council (Conselho Indigenista Missionário – CIMI), an organization created in 1972 and which is related to the Conference of Bishops of Brazil (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB), started their activities with Indians in the South of Brazil in 1975. In 1986 they began working with the Xokleng, the Kaingang and the Guarani Indian tribes from Ibirama Indian Land (Terra Indígena Ibirama – TII) located in the Alto Vale do Itajaí in Santa Catarina. The area was originally created to receive the Xokleng when they were first contacted in 1914. The context of TII was deeply affected by the construction of the North Dam (Barragem Norte) which began in 1975. The council (CIMI) established in the area at that time giving priority to assistance and follow-up services to the Xokleng, mainly in their revindications and more recently in the process of re-mapping of TII. This dissertation analyses the kind of assistance offered by CIMI and how they affected the indians. The work with the indians became more effective with the creation an Ecumenic Team (Equipe Ecumênica – EE), with members of the Catholic and Lutheran Churches whose position was to support the indians' struggle for compensation for land taken from the indian reserve and to defend their land. In this historical context (Oliveira Filho, 1988) the Xokleng benefited from this strategic support to re-invent and re-activate the struggle for their rights.

Introdução



INTRODUÇÃO

“Meu olhar é nítido como um girassol. E o que vejo a cada momento é aquilo que nunca antes eu tinha visto, e eu sei dar por isso muito bem... Sei ter o pasmo essencial que tem a criança se, ao nascer, reparasse que nascera deveras... Sinto-me nascido a cada momento para a eterna novidade do mundo”.

(Fernando Pessoa)¹

O presente trabalho tem como objetivo investigar por que e como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) ofereceu assessoria à população da Terra Indígena Ibirama (TII), avaliando a aceitação das lideranças indígenas a este apoio e suas repercussões. Tal objetivo implicou em abordar as relações do CIMI com representantes de outras confissões religiosas presentes neste contexto.

É importante ressaltar que a pesquisa está situada em um quadro de exacerbamento reivindicativo vivido pelos indígenas da TII. Assim, deu-se destaque a dois *eventos*, na concepção adotada por Oliveira Filho (1988: 55), considerando a intensificação e realce da atuação do CIMI nos mesmos, quais sejam: a ocupação do Canteiro de Obras da Barragem Norte² e o processo de reivindicação pela redemarcação da TII.

Igualmente, retomo alguns aspectos bastante debatidos – é o caso da trajetória histórica do povo Xokleng, já amplamente discutida nos trabalhos do antropólogo, Sílvio Coelho dos Santos, bem como a temática referente à criação e ação do CIMI, tratada com rigor pelo teólogo Paulo Suess e por Mário Fioravanti. E, como não poderia deixar de fazer, tento resgatar a história dos que, tantas vezes, foram considerados pela historiografia oficial como vencidos, no dizer de Thompson (1984), dos “*becos sem saída*”, das causas perdidas e dos próprios perdedores. Assim, devo dizer que busquei recuperar a ação de

¹ Fernando Pessoa, OP. p. 204, citado por Rubem Alves na Crônica “... e uma criança pequena os guiará”. In: *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro: Koinonia, Ano 22, n. 312, julho/agosto de 2000, p. 37.

² Projeto de contenção de cheias implantado nas proximidades da TII na década de 70. Seus desdobramentos e influências no contexto da TII serão tratados no Capítulo I.

homens e mulheres que, a partir de sua historicidade, se projetam enquanto construtores da própria história. Intento, pois, um exercício para visualizar seus rostos, ouvir suas vozes, entender seu modo de ser e seus projetos.

O texto foi estruturado em três Capítulos, além da Introdução e Considerações Finais. O primeiro, intitulado “A Terra Indígena Ibirama e o Povo Xokleng”, privilegia a análise de um contexto mais amplo, visando fornecer ao leitor dados mais gerais sobre a trajetória histórica do povo Xokleng, suas tradições religiosas, o convívio a partir do contato com os não-índios, tendo como destaque um tema de inegável influência sobre a realidade da TII: a Barragem Norte. Implantada no rio Itajaí do Norte, a partir dos anos 70, esta barragem de contenção de cheias provocou inúmeras transformações no interior da TII. Um grupo de indígenas foi deslocado para partes mais altas da área, devido à formação do “lago de contenção” da obra, que ocupou grande parte das terras agricultáveis da TII. Isto provocou o surgimento de uma nova aldeia, com desdobramentos que levaram a mudanças crescentes na organização interna da TII.

O contexto é analisado à luz do conceito de “perturbações laterais”, abordado por Antonaz (1996) ao investigar os efeitos sociais decorrentes da instalação de uma grande fábrica de alumínio no Pará. Para a autora, tais efeitos não são unicamente atribuíveis ao projeto, mas requerem a integração de agentes sociais em sua vida cotidiana. São, assim, denominados de “perturbações laterais” e só podem ser detectados analisando-se os agrupamentos envolvidos, sua história e a relação que se estabelece entre os mesmos (1996: 18). Abordo, além disso, aspectos sociais e políticos da TII no presente.

No Capítulo II, “O CIMI e a Perspectiva Missionária”, busco historiar a criação do CIMI tendo como pano de fundo a perspectiva missionária adotada pela Igreja Católica. O fato está situado em um contexto maior de renovação no interior da Igreja, impulsionado por acontecimentos relevantes à instituição, como o Concílio Vaticano II (1962-1964), e as Conferências Latino-Americanas de Medellín (Colômbia), em 1968 e Puebla (México), em 1979. Destaco algumas linhas de ação assumidas pela entidade *cimiana* como: terra, auto-sustentação, saúde, educação, ação junto à sociedade não-índia, “diálogo inter-religioso” e “inculturação”. Para um melhor entendimento da atuação do CIMI em Santa Catarina, destaco sua implantação no Sul do Brasil, e sua organização interna enquanto Regional Sul.

Finalmente, o Capítulo III aborda a presença do “CIMI na TII”, com ênfase na formação da Equipe Ecumênica (EE) e os desdobramentos que se deram em função de sua ação junto aos indígenas. É exatamente nesta parte que procuro analisar as idéias centrais do trabalho, que se referem à intervenção do CIMI na TII – no período compreendido entre

1986 e o presente (2000) –, e a busca e recepção dos indígenas a este apoio estratégico. A relação dos Xokleng com as Igrejas Pentecostais igualmente foi enfatizada neste Capítulo, com a preocupação de uma releitura compreensiva e crítica sobre o caso. Nesse contexto, indígenas e agentes externos se inter-relacionam constantemente. Porém, a meu ver, as relações entre os atores sociais destacados se intensificaram fortemente a partir de dois eventos: a ocupação do Canteiro de Obras e a luta indígena pela ampliação da TII.

Seguramente não é tarefa fácil traduzir em palavras a experiência vivenciada como antropóloga iniciante através da pesquisa realizada. Sinto-me desafiada a fazê-lo com a perspectiva de trazer para o plano do discurso os fatos observados, vistos e ouvidos, numa dinâmica investigativa, que se propõe ser, igualmente, criativa e crítica. Esta é também uma preocupação constante e saliente nas discussões de Roberto Cardoso de Oliveira: “(...) enquanto no olhar e no ouvir ‘disciplinados’ (...) realiza-se nossa *percepção*, será no escrever que o nosso pensamento exercitar-se-á da forma mais cabal, como produtor de um discurso que seja tão criativo como próprio das ciências voltadas à construção da teoria social”³. Da mesma forma, o que preside minha busca é a tentativa de ser fiel a uma história vivida e compartilhada pela pesquisadora e agentes envolvidos na pesquisa.

Iniciarei pelos fatores que me levaram à escolha da temática, atentando para o percurso anterior à pesquisa, o relacionamento pesquisadora-investigados, e as implicações próprias que emergem da tarefa etnográfica, como a questão da ética e da subjetividade.

A propósito, meu interesse pelo estudo dos Xokleng soma-se a uma militância de 14 anos junto aos povos indígenas. Meus primeiros contatos com a população Xokleng, Kaingang e Guarani da Terra Indígena Ibirama (TII) deram-se a partir de 1986 quando fui designada para coordenar trabalhos pastorais em toda extensão da paróquia de Santa Maria, município de Benedito Novo⁴ (SC).

Em uma celebração que ocorreu na localidade de Alta Forção, município de Doutor Pedrinho, nas imediações da TII, o indígena Olímpio Nunc Nfoônro aproveitou minha presença na comunidade para solicitar o atendimento religioso à sua aldeia, denominada Bugio. Conversamos e aceitei fazer minha primeira visita à área. Falou-me de sua vontade em dar formação religiosa a um grupo de indígenas católicos, sobretudo crianças⁵.

³ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP, Paralelo 15, 1998. p. 18.

⁴ Os trabalhos assumidos advém de minha condição de membro da Congregação das Irmãs Catequistas Franciscanas, como religiosa católica.

⁵ Entre os Xokleng é grande a adesão a Igrejas Pentecostais como Assembléia de Deus e Assembléia de Deus no Brasil (D’Angelis & Veiga, 1994; Santos: 1973).

Assim, essa visita e as que se sucederam tiveram como objetivo tomar conhecimento da situação vivenciada pelos indígenas. Uma outra religiosa, Brunilda Palavecini, prontificou-se a apoiar este trabalho, acompanhando as visitas. De casa em casa, com as lideranças, na escola, em reuniões fomos dialogando, olhando, ouvindo, percebendo o jeito próprio de viver daquela população, e identificando seus maiores problemas.

O que mais nos chamava atenção era a depredação florestal em nível acelerado. Dezenas de caminhões entravam e saíam da aldeia a cada hora. Logo tentamos entender as transações que se davam entre indígenas e madeireiros, as mediações da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e com quem ficava o lucro maior das negociações. Não era necessário muito esforço para concluir que a comunidade indígena estava sendo explorada. Por ironia, tínhamos dificuldade de transporte, o que nos obrigava a longas caminhadas e, como não houvessem linhas de ônibus, acabávamos pedindo carona aos próprios madeireiros. Não foram poucas as vezes que o fizemos, como também, não foi pouco o medo e a falta de segurança a que nos sujeitávamos em caminhões com cabines deterioradas, com as portas caindo e, na parte traseira, grandes cargas de toras de madeira, sempre ultrapassando o limite máximo de carregamento, conforme os próprios motoristas informavam.

Pouco depois, iniciamos contatos com a equipe do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) do Regional Sul, com sede em Xanxerê (SC). A necessidade de formação mais específica, para um trabalho diferenciado em relação ao que até então se tinha com os não-índios, fez-se sentir desde os primeiros encontros. A partir de então, recebemos assessoria do CIMI com subsídios para encontros e discussões com os indígenas. O jornal *Porantim*, dentre outros, serviu para divulgação da questão indígena em nível nacional.

Cabe ressaltar que uma das preocupações inerentes ao trabalho era o registro de dados. Nomes de pessoas, número de filhos, idade, tudo era anotado, sem contudo, haver uma definição do que realmente se queria. É bem verdade que a atividade carecia de princípios metodológicos claros, como bem lembra Malinowski, de *objetivos verdadeiramente científicos* além de *métodos especiais de coleta, manipulação e registro de dados*⁶. O pouco ou nenhum contato com a literatura antropológica, à época, fez-me identificar com o que o próprio Malinowski traduzia em sua experiência de campo ao falar que o observador deve também identificar as realidades da ação social, o que chama de “os imponderáveis da vida cotidiana”, registrando minuciosamente as suas observações num diário etnográfico.

⁶ MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um Relato do Empreendimento e da Aventura dos Nativos nos Arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia* (1992). São Paulo: Abril Cultural, 1978.

co especial, num claro “esforço de penetração na atitude mental que eles expressam e não através de anotações superficiais de detalhes, como geralmente fazem os observadores destreinados” (1978:42). De fato, era uma observadora destreinada.

Neste sentido, valem as constatações precisas de Peirano, para quem “(...) a etnografia não é algo que se faz espontaneamente, nem que a inclinação ou o talento podem ser dispensados. Contudo, meras descrições de um fenômeno de uma cultura em termos de outra são um arremedo necessariamente pobre da prática antropológica e, por definição, estão condenadas a não passar de afirmações de um tipo popularesco”⁷.

Constatada a necessidade de um aprofundamento teórico busquei realizar este intento junto ao CIMI. Participei, então, em fevereiro de 1988, de um curso para iniciantes *cimianos* promovido pela entidade e que se realizou em Goiânia. Assim, obtive as primeiras noções de Antropologia o que despertou-me para um trabalho planejado, com metodologia própria, coleta e sistematização de dados, além de inteirar-me da situação de outros povos indígenas e experiências de atuação junto aos mesmos a partir de um mês de convívio com outros agentes da entidade.

De volta a campo, e envolvida com uma diversidade de serviços, senti a necessidade de um tempo para dedicar-me à questão indígena. Após vários contatos com o CIMI-Sul, a Congregação das Irmãs Catequistas Franciscanas e a Diocese do Rio do Sul (SC), fui liberada para o trabalho desejado. Passei a morar em José Boiteux, município do Alto Vale do Itajaí (SC), cuja extensão abriga grande parte da TII. Como já havia um pequeno grupo de luteranos⁸ que atuavam na área indígena, mais especificamente com o povo Guaraní e com os quais já havia estabelecido contato através de reuniões, refletimos sobre a importância de um trabalho em conjunto, em nível ecumênico⁹, também como forma de somar forças em vista das constantes solicitações dos indígenas por acompanhamento e assessoria. Há que ressaltar que, se no início surgiu a necessidade de um atendimento religioso, expresso no pedido do líder Olímpio Nunc Nfoônro, com o tempo, a convivência, o aprofundamento teórico e, sobretudo, observando a dinâmica interna da comunidade indígena, percebeu-se que a assessoria, o acompanhamento e apoio deveriam ser feitos em outras dimensões.

Desta forma, organizou-se, no início de 1989, uma Equipe Ecumênica (EE) formada pela Pastora Cledes Markus (IECLB) e as religiosas católicas Maria Isabel Deretti

⁷ PEIRANO, Mariza. *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995. p. 18.

⁸ Membros da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), residentes em Ibirama (SC), de modo particular, Pastor Bernt Emmel.

⁹ O trabalho envolveria religiosas católicas e uma pastora da IECLB.

e Beatriz Catarina Maestri. Entre os objetivos da equipe, estava o de contribuir para a maior organização dos povos indígenas da TII¹⁰ e prestar assessoria aos mesmos nas lutas pela indenização devido aos prejuízos causados com a construção da Barragem Norte¹¹.

A partir da formação da EE, deu-se um novo rumo às atividades “missionárias” na TII. As ações foram assumidas em conjunto, com base em um planejamento periodicamente retomado e com espaços programados para a formação da equipe através de estudo de bibliografias específicas, da assessoria do CIMI e do COMIN.

Com a minha liberação exclusiva para o trabalho na TII aumentou o tempo de permanência nas aldeias (Sede, Bugio, Toldo, Figueira) e na região do rio Platê, com os cafuzos¹². Entre os maiores desafios enfrentados cabe salientar: as longas distâncias entre as aldeias, a falta de transporte obrigando a longas caminhadas; as divisões internas; os conflitos vividos pelos indígenas face aos danos causados pela Barragem Norte e entrada de madeireiros; a inoperância dos funcionários da FUNAI.

Afora os desafios, persistia a busca para estabelecer relações amistosas com os indígenas, sobretudo com as lideranças com quem se realizava a maioria das reuniões. Neste sentido, são pertinentes as anotações de Vagner Gonçalves da Silva sobre o “conjunto de relações sociais” que o pesquisador vai estabelecendo com as pessoas pesquisadas e que lhe permite a realização do trabalho etnológico. Para ele, estabelecer esta *rede*, “leva muito tempo e exige paciência: é preciso ter acesso ao grupo, familiarizar-se com ele (...) enfrentar conflitos, aprender regras e duras penas, até que se estabeleça um clima de confiança mútua e colaboração”¹³.

Os laços de confiança se estreitavam à medida em que os indígenas percebiam que a EE sintonizava com suas lutas e reivindicações. Os conflitos gerados com a construção da Barragem Norte¹⁴ confirmaram isto. Tal contexto pode ser analisado à luz do conceito de *perturbações laterais* introduzido por Antonaz (1996), já referido, evidenciando que há efeitos diretamente ligados ao projeto, neste caso, a barragem, e outros indiretamen-

¹⁰ A EE teve assessoria e formação a partir de uma parceria entre o Conselho de Missão entre Índios (COMIN) da IECLB e do CIMI aos quais Clede Markus, Maria Isabel Deretti e Beatriz C. Maestri estavam ligadas, respectivamente. Habitam a TII os povos Xokleng, Kaingang e Guarani (Santos: 1973, 1997 e Namen: 1994). Até 1992 residia no interior da área, um grupo de Cafuzos (Martins: 1995), aos quais a EE igualmente prestou assessoria.

¹¹ Foram inundados mais de 800 ha. de terra agricultável da TII, o que provocou várias movimentações entre os indígenas afim de serem indenizados.

¹² Grupo de remanescentes da Guerra do Contestado (SC/PR), que habitaram a TII, estudados por Martins (1995). Mais informações sobre este grupo serão dadas nos Capítulos I e III.

¹³ SILVA, Vagner Gonçalves da. *A Antropologia e sua magia*. Tese de doutorado, USP. São Paulo, 1998. p. 22.

¹⁴ Ver Müller (1987) e Namen (1994).

te decorrentes do mesmo¹⁵. Na TII, esta noção foi estratégica para entender os desdobramentos decorrentes da implantação de tal projeto. Dentre outros, cito a ocupação do Cantreiro de Obras, em 1991, como forma de pressão aos órgãos responsáveis pela indenização. A EE acompanhou todo esse processo durante os dois anos em que indígenas Xokleng e Kaingang deixaram suas aldeias, suas roças e ocuparam as casas dos operários da barragem. A busca de assessoria jurídica, a intermediação com os órgãos públicos, a articulação com as várias paróquias católicas e luteranas para a efetivação de campanhas (alimentos e agasalhos) e a divulgação na imprensa marcaram a atuação da EE o que lhe conferiu maior proximidade ao movimento indígena e ganho da confiança¹⁶. As relações pessoais, a busca de informações, a participação cotidiana nas discussões faziam parte do “aprendizado com eles” (Malinowski: 1978; Foot-White: 1980).

A partir de 1993, mudei-me para Florianópolis a fim de dar continuidade aos estudos. Fui substituída na EE por Maria Rosimar dos Santos. Alguns trabalhos foram reestruturados em função do deslocamento do grupo de cafuzos para outra área, também em José Boiteux, ficando um membro para o acompanhamento mais direto aos indígenas e outro para a comunidade cafuza. O trabalho foi incrementado com a vinda de um casal (Clóvis Antônio Brighenti e Osmarina de Oliveira) que já atuava no CIMI, em Xanxerê (SC), e que passou a residir em Florianópolis (SC) com o objetivo de acompanhar os indígenas Guarani do litoral, além dos indígenas que habitam da TII.

Foi neste período que, após concluir o curso de História – Licenciatura Plena (UDESC), ingressei na Pós-graduação em Antropologia (UFSC). Como era de meu interesse dar continuidade ao aprofundamento da temática indígena, considerando a experiência que já tivera nesta área e os arranjos que se deram com a nova equipe do CIMI e que me instigavam a uma análise mais aprofundada, decidi por investigar a entidade CIMI e sua relação com os Xokleng da TII.

O referencial teórico utilizado para investigar tais questões, está amparado nos trabalhos de Oliveira Filho (1988) em seus estudos sobre o contato interétnico. Retomando o conceito de “situação social”, formulado anteriormente por Max Gluckman (1968), o autor o reapropria como “situação histórica”. Para fundamentar o que chama de “análise situacional”, Oliveira Filho destaca um conjunto de elementos imprescindíveis: os atores

¹⁵ Este conceito foi utilizado, também, por Karyn Nancy Rodrigues Henriques em sua dissertação de mestrado em Antropologia Social: “Territórios Indígenas em Espaços Urbanos: Um estudo da migração dos indígenas da TI Ibirama para Blumenau (SC)”, PPGAS – UFSC, 2000.

¹⁶ Sobre a conquista da “confiança” ver SHWADE, Elisete. “Poder do ‘sujeito’, poder do ‘objeto’”. In. GROSSI, Miriam Pillar (org.). *Trabalho de Campo e Subjetividade*. Florianópolis: PPGAS-UFSC, 1992. p. 41-52.

sociais; suas ações e comportamentos sociais; um evento ou conjunto de eventos (1988: 55).

Estes conceitos permitem, assim, abranger a pluralidade dos atores envolvidos; resgatam suas formas de organização, valores, ideologias; buscam apreender os padrões concretos de integração existentes entre os vários atores, as manipulações e estratégias de ação colocadas em prática pelos mesmos (Oliveira Filho, 1988: 54). Serão, pois, contributos fundamentais na análise a que me proponho, considerando as ações e intervenções dos diversos *atores sociais* que se manifestam na TII, com destaque, sobretudo, nos *eventos* referidos.

A par disso, a tarefa etnográfica obriga-nos a um exercício de relevância na Antropologia, o de buscar um “grau mínimo de coerência” (Geertz: 1978). Para este autor, a “força de nossas interpretações não pode repousar (...) na rigidez com que elas se mantêm ou na segurança com que são argumentadas” (Geertz, 1978: 28). Assim, cabe à interpretação antropológica, superar a construção de representações impecáveis de ordem formal, traduzindo o que realmente acontece.

Nesta perspectiva, o(a) etnógrafo(a) passa a “inscrever” o discurso social, no dizer de Geertz: *ele o anota*, transformando-o “de acontecimento passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato, que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente” (1978: 29).

Em relação à metodologia adotada na pesquisa, favoreceu-me o longo período de contato com os diversos grupos da TII (Xokleng, Kaingang, Guarani e cafuzos) e o extenso volume de materiais, registros por mim coletados em reuniões, assembléias, encontros de estudo e relatórios elaborados pela equipe do CIMI, além das anotações diárias em campo.

No que se refere às fontes bibliográficas, foram utilizados, sobretudo, livros e teses com enfoque nas extensas obras de Sílvio Coelho dos Santos sobre os Xokleng e de Paulo Suess, em relação ao CIMI. Cabe destacar que foram consultados vários documentos fornecidos por lideranças indígenas e pela equipe atual do CIMI na TII, além de reportagens em jornais regionais e materiais de divulgação do CIMI Nacional e Regional e do COMIN. Igualmente, vali-me dos acervos da Biblioteca Universitária da UFSC, do Núcleo de Estudos dos Povos Indígenas (NEPI), da Congregação das Irmãs Catequistas Franciscanas e da Secretaria de Estado da Educação e do Desporto de Santa Catarina (SED).

Entre os recursos utilizados em campo e que contribuem para uma melhor visualização do contexto analisado, está o registro fotográfico¹⁷, capaz de capturar com maior fidelidade as imagens. Contudo, este recurso, bem como o da gravação, deve ser visto não apenas como “meio” que conduz à interpretação etnográfica, mas também como “objeto de uma autorepresentação” (Silva: 1998). Fiz várias fotografias, selecionando algumas que figuram ao longo do texto. Quanto ao gravador, priorizei o seu uso nas entrevistas com as integrantes da EE e da equipe atual do CIMI, enquanto que, com os indígenas, dei preferência ao registro manual, com a preocupação de estreitar o relacionamento com os mesmos, na busca de informações e na participação cotidiana nas discussões em pequenos grupos, famílias ou reuniões.

Nas minhas primeiras estadias em campo, enquanto pesquisadora, a partir do final de 1999, deparei-me com situações de tensão entre a nova equipe do CIMI-COMIN. Enquanto que uma das integrantes envolveu-se mais diretamente com a criação e participação de um Grupo de Trabalho (GT) técnico para estudos sobre a TII com vistas à ampliação da mesma, os demais integrantes ficaram atuando diretamente junto aos indígenas. Contudo, encontraram dificuldades para planejarem as atividades em equipe e concretizá-las conjuntamente.

Assim, buscando o devido distanciamento, predispunho-me a afirmar que, no mesmo momento em que se busca um trabalho conjunto para uma atuação mais qualificada, coexistem entre os membros da equipe de trabalho, tensões e paradoxos que se refletem, sobretudo, na maneira de atuar junto aos indígenas.

A partir destas constatações e na tentativa de analisar tais fatos, sinto-me desafiada a alguns exercícios. A discussão de questões desta natureza nos remete a um aspecto relevante no trabalho de campo. Trata-se do exercício da subjetividade como estranhamento. De fato, os relatos dão mostras da armadilha a que a pesquisadora está sujeita, a de se deixar “contaminar” por sua posição, sua ligação com o grupo. Esta problemática é discutida mais profundamente por Buffon¹⁸, cujo processo considera delicado e difícil, pois se percebe compartilhando com seus informantes uma “comunidade de destino”. Para ela, a “proximidade” com o objeto de pesquisa, tendo presente o envolvimento afetivo e emocional, com certeza colocavam obstáculos ao processo de “estranhamento” e o temor de não

¹⁷ Sobre o registro fotográfico, valem as observações de Alba Zaluar quando observa, em seu trabalho com organizações populares, que tal recurso serve para “mostrar quem eles são para eles mesmos, seu espelho pessoal”, ou para os outros, “sua imagem ou máscara social” (1985: 22).

¹⁸ BUFFON, Roseli. “Encontrando uma tribo masculina de camadas médias”. In. GROSSI, *op. cit.* p. 41-52.

poder superá-los. É a busca constante que, enquanto pesquisadora, venho empreendendo em minhas abordagens, dada a proximidade do objeto de estudo – analisar o trabalho do CIMI, tendo eu mesma atuado como agente desta entidade e sabendo que algumas integrantes da equipe que foi constituída pertencem a mesma congregação religiosa que eu.

É no campo da subjetividade que transparece, igualmente, a busca de “simpatia recíproca” (Lagrou: 1992), sem a qual não é possível um bom trabalho num universo mais denso, permeado pela ambigüidade intrínseca da relação com o estranho intruso que quer saber, entender. O que, para Buffon, transforma a pesquisa em algo apaixonante, a despeito da experiência igualmente dolorosa. As descobertas e trocas que se estabelecem ao longo dos encontros, com o “outro”, com seus medos, fantasias, emoções (*In. Grossi (org.), 1992*).

Outro exercício, extremamente importante a meu ver, é atentar para a *ética* que, segundo Laraia¹⁹, remete às relações do antropólogo com o povo que estuda e, neste sentido, considera fatores importantes com respeito aos informantes: o direito destes à privacidade de sua personalidade, ao consentimento e à confidência. Acentua a importância da comunidade envolvida no processo de realização da pesquisa, no sentido de permitir ou colaborar com a mesma, como também de saberem sobre o destino e uso dos dados que dela resultem. Isto vale para várias situações, sobretudo, quando se trata de abordar os conflitos e tensões entre os grupos estudados. Contribuem para esta reflexão, igualmente, as asserções de Soares (1994) ao relacionar a questão da ética ao estabelecimento de valores, suas apropriações interpretativas e suas articulações com a prática.

Retomando Malinowski, cabe aqui sua advertência de escapar às *idéias pré-concebidas* e ter a capacidade de levantar problemas, o que considera como a maior virtude do cientista, se isto nos serve de conforto. Nesta perspectiva, para Becker²⁰, há que buscar problemas e conceitos que possam produzir uma maior compreensão da organização estudada e itens que se tornem indicadores úteis de fatos difíceis de observar. Nesta tarefa de conceituação e teorização, constroem-se modelos teóricos que dêem conta dos casos observados.

Neste sentido, o contexto analisado permitiu interpretações que levantassem a possibilidade de um posicionamento mais claro e seguro, sem ilusões ou ingenuidade. Para

¹⁹ LARAIA, Roque de Barros. “Ética e Antropologia – Algumas questões”. *In. LEITE, Ilka Boaventura (org.) Ética e Estética na Antropologia*, Florianópolis: PPGAS – UFSC, CNPQ, 1998.

²⁰ BECKER, Howard. “Problemas de Inferência e Prova na Observação Participante”. *In. Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: Hucitec, 1992.

tanto, vale a constatação de Araújo sobre as categorias e conceitos como “organizadores da percepção que se tem do mundo”, e, portanto, “produtores da realidade”. Para a autora, “as palavras não são inocentes, os sentidos que carregam são sempre históricos e políticos e, como tais, podem ser manejados politicamente. Sobretudo, podem ser negociados”²¹.

Sob tal perspectiva, abordo algumas situações atenta à outra temática, sumamente importante à prática antropológica, a do *relativismo*. Para isto, busco inspiração em Soares (1994), para quem o assunto remete à diversidade, na qual convergem as atenções da Antropologia, que se converte, assim, na ciência das diferenças vividas pelos indivíduos, enquanto seres sociais. Autores como Otávio Velho e sua preocupação com o “elogio à diversidade reificada” que, juntamente com a valorização do cotidiano pode expor-nos ao risco de uma análise acrítica e inconsciente (1995: 180) e Celso Azzan Junior em sua interpretação sobre a “atividade compreensiva” (1993: 24), igualmente, serão retomados nesta reflexão.

Desta forma, torna-se possível analisar, por exemplo, os embates que se deram entre EE e o órgão indigenista oficial presente na TII, ou ainda, o porquê da não inclusão das religiões pentecostais na própria formação da EE, projeto que se deu apenas com integrantes das Igrejas Católica e IECLB.

No que se refere às entrevistas, acredito que a familiaridade que tinha com as lideranças, o conhecimento das várias aldeias com suas especificidades e o bom relacionamento com a equipe do CIMI, facilitou-me o acesso e a confiança dos entrevistados. Embora a escolha dos informantes tivesse sido feita de forma aleatória, privilegio no trabalho algumas pessoas mais diretamente ligadas à temática em questão (exemplo: participação nas Igrejas da TII). Apesar dessa mediação, creio que o *diálogo* com os informantes foi suscitando novas questões que emergiram da interação com o “outro” e permitiram-me o entendimento do discurso transmitido²². Acrescem-se a estas discussões as reflexões sobre o *diálogo* potencializadas por Hélio R. S. Silva e Cláudia Milito²³. Retomando o trabalho do etnógrafo Vincent Crapanzano e suas tentativas de diálogo com habitantes da África do Sul, os autores propõem, a partir de suas experiências com travestis prostitutas e menores de rua, uma abordagem diferenciada sobre a temática referida. O dilema que enfrentam é o

²¹ ARAÚJO, Inesita. “Tempo de globalizar, tempo de negociar”. In. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro: Koinonia, Ano 21, n. 304, mar. abr. 1999, p. 12.

²² Buffon retoma a importância do diálogo com os informantes para a obtenção dos dados da pesquisa. Para ela, isto suscitava novas questões que emergiam da interação que se estabelecia com o “outro” e permitia-lhe o entendimento do discurso transmitido. (Buffon, In. Grossi, 1992: 62).

²³ SILVA, Hélio R. S., MILITO, Cláudia. *Vozes do Meio-fio: etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

de como negociar a presença do cientista social, necessitando de um convívio minucioso com tais atores sociais, o que implica em demorar-se no cotidiano, contar com um repertório de mentiras que lhes permitam, ao menos, compreender os mecanismos de fabulação, o entendimento das fantasias, dos disfarces, das pistas falsas.

Depreendem deste contexto a importância do diálogo, sem desconsiderar os singulares problemas de decodificação. A palavra *diálogo*, segundo os autores, “sugere não apenas amizade, mas mutualidade, autenticidade, numa relação igualitária”. O diálogo “não somente descreve tais relações como pode criar a ilusão de que existem onde não as há” (1995: 171). Assim, este processo cria uma compreensão das diferenças entre dois mundos.

Os autores Silva e Milito dialogam, igualmente, com Gadamer para quem a *linguagem*, veículo de conversa, é o meio pelo qual duas pessoas se entendem. Este entendimento do outro implica em entender sua natureza humana; entender o outro enquanto pessoa em um movimento imediato, aberto e autêntico; um estar “com” o outro e deixar-se “conduzir pelo objeto” da conversa. Não significa apenas “ter uma conversa”, mas “engajar-se numa conversa”, pois aí existe compreensão, o fato criativo, fértil, que sugere e gera (1995: 172).

Nesta concepção, portanto, o diálogo envolve travessia, compartilhamento, aproximação, fusão de horizontes; é o “mergulho no outro”; e o desvendamento de camadas mais reflexivas, depende de momentos extremamente especiais. Seu contraponto, porém, envolve, igualmente tensão, polêmica, desentendimento.

A convivência com os vários grupos da TII foi fundamental para tais experiências, para entender como se articulava o discurso sobre seus projetos vivenciado com a prática cotidiana. Assim, em vários momentos, foi possível perceber relações conflituosas entre os diversos *atores sociais* daquele contexto. Para a análise do “conflito”, retomo o trabalho de Cláudio Zannoni, que concebe o mesmo como um processo que tende sempre para o equilíbrio, contudo, não como uma ordenação de normas, mas como um “processo contínuo de rupturas e recomposições” (1999: 164).

Estava posto, portanto, o desafio: voltar para aqueles com os quais já havia convivido e atuado a partir de uma postura diferenciada, o que implicava em articular a experiência de agente popular com a prática etnográfica.

Creio que a nova postura que assumi frente à realidade estudada, agora não mais como agente do CIMI e sim como pesquisadora, levou-me a várias reflexões (tensões, inclusive) que possibilitaram ampliar meu *olhar* e sob esta perspectiva, como Grossi, pen-

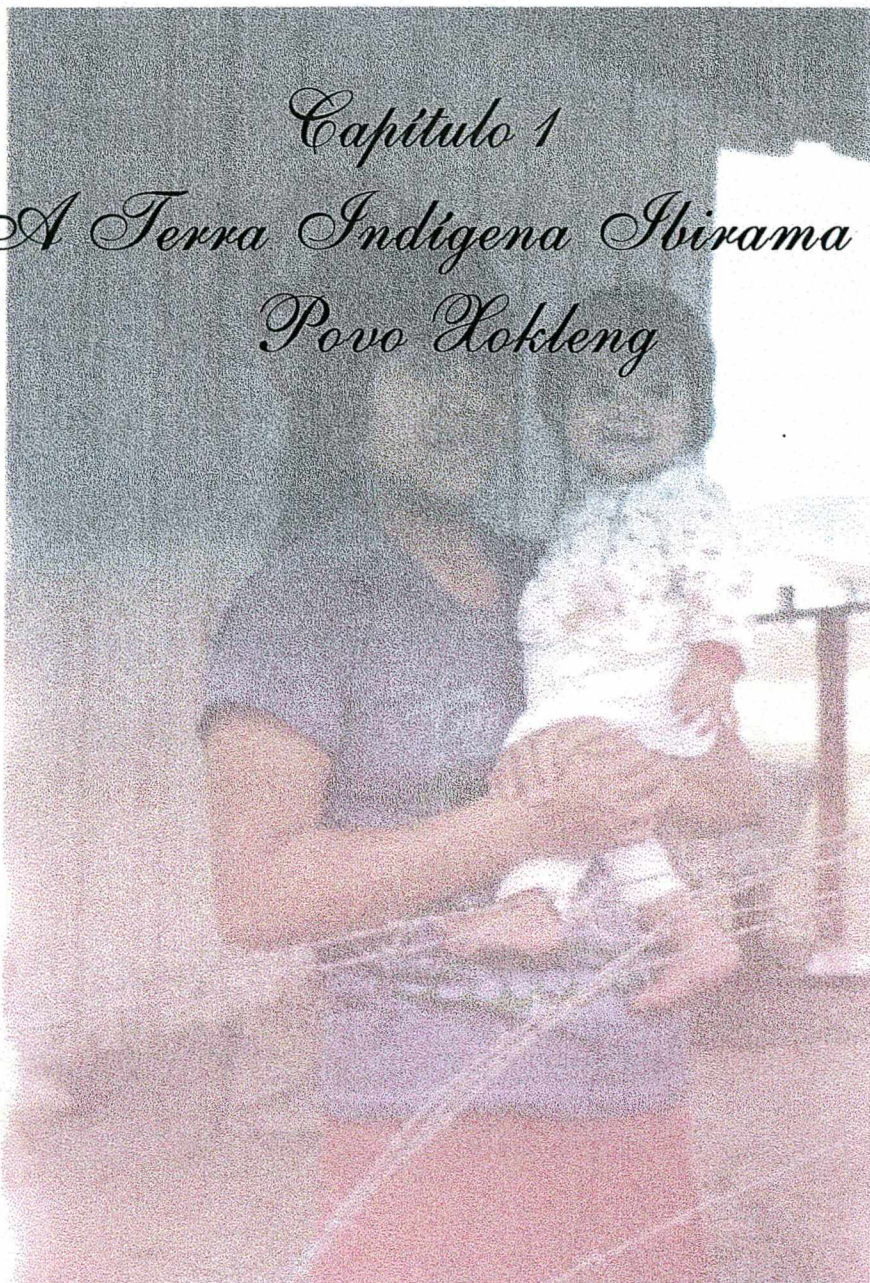
sar a Antropologia como “construída a partir da especificidade da relação entre o pesquisador que investiga um objeto similar a ele mesmo e do investigado que interage com o pesquisador”²⁴. Deste modo, o contato com o outro permite ao antropólogo perguntar-se sobre si mesmo. Esta experiência subjetiva de contato com o outro é discutida de maneira brilhante por Leite, no trabalho “Produzir o texto, polir o olhar”, quando relaciona o “olhar antropológico” ao “movimento contínuo de fazer e desfazer o eu e o outro, indo e vindo, deslocando-se na busca constante de uma posição que possibilite ampliar o olhar, ver o ainda não visto”²⁵. Desta forma, a Antropologia aparece como uma espécie de “ciência do deslocamento”, no dizer de Leite, do *estar entre*, da “incomodidade permanente que se expressa através da busca incessante de nova paisagem” (1998: 42). Não obstante esta “incomodidade” que persiste no trabalho de campo, vale atentar para outra exigência, recorrente nas discussões de Geertz, qual seja a busca da diminuição da “perplexidade” que envolve a compreensão do objeto de pesquisa: “A exigência de atenção de um relatório etnográfico não repousa tanto na capacidade do autor em captar os fatos primitivos em lugares distantes (...), mas no grau em que ele é capaz de esclarecer o que ocorre em tais lugares, para reduzir a perplexidade – que tipo de homens são esses” (1978: 26).

Nesta perspectiva, tenho vivenciado um constante exercício de *polir o olhar*, tarefa antropológica que serve para “bolir com o olhar”, “no sentido de tirar do lugar, de desestabilizar, de fazer emergir sujeitos não previstos no enredo ou projeto” (1998: 44). Assim, neste *deslocar-se* sinto-me na contínua busca de ver como antes nunca tinha visto.

²⁴ GROSSI, Miriam P. “Na busca do ‘outro’ encontra-se a ‘si mesmo’”. In. GROSSI, M. (org.). *Trabalho de Campo e Subjetividade*. Florianópolis: PPGAS – UFSC, 1992. p. 08.

²⁵ LEITE, Ilka B. (org.) op. cit. p. 42.

Capítulo 1
A Terra Indígena Ibirama e o
Povo Lokleng



CAPÍTULO 1

A TERRA INDÍGENA IBIRAMA E O POVO XOKLENG

Os povos indígenas escaparam da invisibilidade de cinco séculos. De repente, brotados assim da terra onde foram enterrados pelas Guerras Justas, pelas Bandeiras, pelo genocídio, pelas epidemias, alcançaram o palco, se plantam no centro da cena, recuperam a visibilidade diante de si mesmos e diante do país.

(Pedro Tierra)²⁶

Neste capítulo far-se-á uma retomada histórica do povo Xokleng abordando, principalmente, aspectos de seu contato com os não-índios, as tradições e interferências religiosas em seu meio. A contextualização da TII no presente é, igualmente, oportuna e indispensável para o entendimento das reflexões que se seguem. A ênfase dada ao período de implantação da Barragem Norte e ao processo de redemarcação da TII contribui para uma aproximação da “situação histórica” vivenciada pela população indígena da TII, bem como, sua movimentação no sentido de garantir seus direitos.

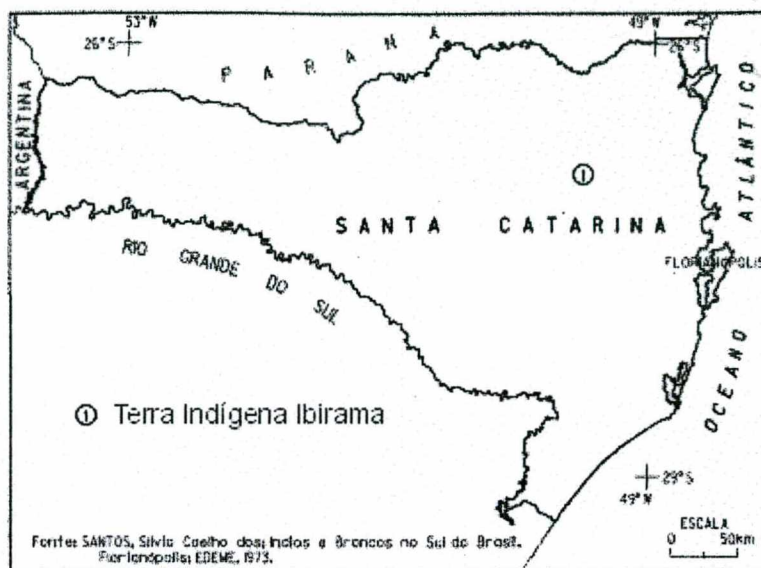
1.1 A Trajetória Histórica do Povo Xokleng

A Terra Indígena Ibirama (TII), localizada numa área originalmente reservada pelo governador, Adolfo Konder, em 1926, durante anos foi conhecida como Posto Indígena Duque de Caxias. Esta área foi demarcada pela primeira vez em 1965, com uma exten-

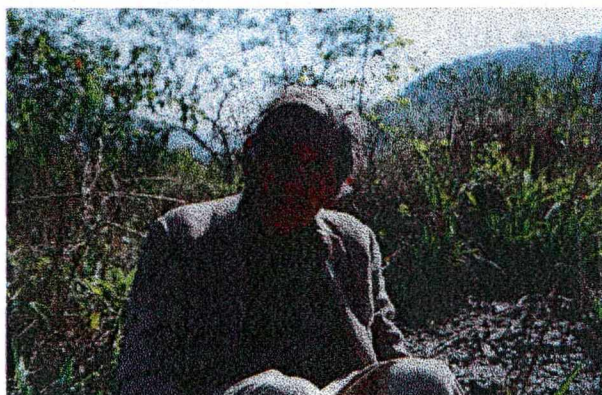
²⁶ TIERRA, Pedro. “Os Invisíveis”. *Jornal Porantim: Em defesa da causa indígena*. Brasília, Ano XXII, n. 225, maio. 2000. p. 16.

são de 14.156,58 hectares (Santos, 1973; Namem, 1994). Recebeu o nome de Ibirama, em 1975²⁷.

A TII dista 260 km, aproximadamente, da capital do Estado de Santa Catarina, Florianópolis. Situa-se no Alto Vale do Itajaí, nos municípios de Itaiópolis, Vitor Meirelles, Doutor Pedrinho e José Boiteux majoritariamente²⁸ e sua administração é feita através do posto indígena da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), localizado na Sede do município de José Boiteux.



Localização da Terra Indígena Ibirama.



Indígena Xokleng da TII - Aldeia Sede - 1991.
Foto: BCM.

Os Xokleng, conhecidos por várias denominações como *Shokleng*, *Burgre*, *Xokrê*, *Aweikoma*, *Botocudo*, *Kaingang*, *Caingang* e *Lacranon*²⁹, pertencem ao Tronco-linguístico Macro-Jê³⁰.

Sabe-se que, atualmente, há um movimento expressivo de recuperação da língua, bem como de suas tradições. É neste contexto que se discute, igualmente, o nome do grupo. Se os nomes pelos quais

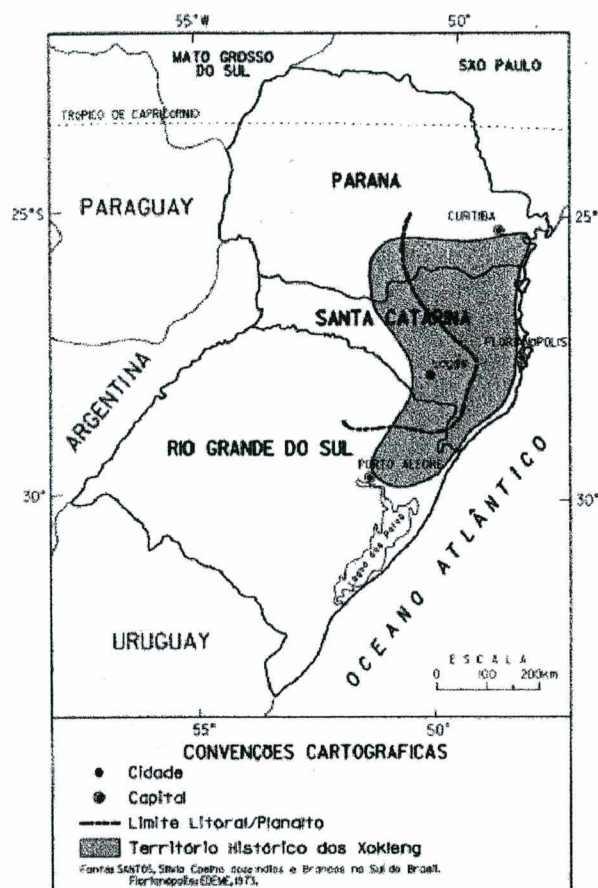
²⁷ Segundo o Wiik (1998), a população do TII é flutuante, multiétnica, e sua configuração sofre constantes alterações. À época do contato, em 1914, Hoerhann contava, aproximadamente, 400 indivíduos (Santos, 1973). Quando iniciou sua pesquisa entre os Xokleng (1932), Jules Henry contabilizou apenas 106 indígenas. Outros dados demográficos: Santos (1973) contou 160 indivíduos e a FUNAI, em 1980, contou 529 indivíduos. Em 1989, conforme relatos de lideranças indígenas, a pesquisadora anotou um total de 806 indígenas. O censo feito em 1997, além do total de 1009 pessoas vivendo na TII, sendo 723 Xokleng, contou cerca de 54 famílias, ou 200 Xokleng morando nas periferias de cidades como Blumenau, Joinville, Itajaí e Balneário Camboriú. Os dados atuais da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), confirmados pela equipe do CIMI que atua na área, dão conta de 1700 indígenas.

²⁸ José Boiteux e Vitor Meirelles eram distritos de Ibirama, emancipando-se em 1989.

²⁹ Sobre o significado dos termos ver: Santos (1973:30-31 e 1997:16).

³⁰ Sobre a diversidade interna das sociedades pertencentes ao Tronco-linguístico Macro-Jê, ver Rodrigues (1986), Teixeira (*In*. Silva, Grupioni (Org.) 1995:292-311) e Cunha (1993).

são conhecidos foram dados por não-índios, hoje cogita-se, dentre outros, o termo *Laklãnõ*, como possível denominação do grupo³¹, cujo significado seria: “povo ligeiro” ou “povo que conhece todos os caminhos” (Santos, 1997:20), “gente do sol” (Wiik, 1998:2), “lugar onde nasce o sol” (Christóvão, 1999:88), “conhecedor de todos os cantos” (Henriques, 2000: 15), ou ainda lugar com muito sol, como relatou à pesquisadora o Xokleng Edu Pri-prá³².



Território Histórico dos Xokleng.

Além dos Xokleng³³, vivem na TII, Kaingang³⁴, Guarani³⁵ e mestiços destas etnias³⁶. No passado, a área de perambulação dos Xokleng compreendia os campos de caça e florestas que se localizavam entre o litoral e o planalto. Dessa forma, estendiam-se ao Norte até a altura de Paranaguá; ao Sul, até próximo de Porto Alegre; ao Noroeste, espalhavam-se pelas florestas e chegavam até o Rio Iguaçu e aos campos de Palmas (Santos, 1997:15), enquanto os Kaingang ocupavam o território que se estendia desde o norte, passando pelos campos de Palmas, sertões do Tibagi e Ivaí até São Paulo e os Guarani, estendiam-se pelo Paraguai, Bolívia e nas bacias do Paraná, Paraguai e no Litoral Sul do Brasil (Santos, 1973: 28)³⁷.

³¹ Conforme informações da Cartilha **AG VE TE KÁGLEL MU – Nosso Idioma Reviveu**, organizada por Nanblá Gakran, com o apoio do Conselho de Missão entre Índios (COMIN), da Igreja de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e FURB (Blumenau – SC), em 1999.

³² Entrevista em 19 de fevereiro de 1991 no Canteiro de Obras da Barragem Norte.

³³ Ver trabalhos etnográficos sobre o grupo: Paula (1922), Henry (1941), Urban (1978), Santos (1973, 1988, 1992, 1993, 1994, 1996, 1997), Namem (1994), Müller (1987), Henriques (2000).

³⁴ Os membros deste grupo descendem de duas famílias desta etnia, originárias do Paraná, trazidas pelo SPI para mediar a “pacificação” dos Xokleng em 1914 (Santos, 1973).

³⁵ Algumas famílias Guarani, migrantes das fronteiras do Paraguai e Argentina, chegaram na TII na década de 1950 (Namem, 1994; Litaiff, 1985).

³⁶ Além destes grupos foram trazidos para o interior da TII, na década de 40, Cafuzos remanescentes da Guerra do Contestado (SC/PR), permanecendo por 47 anos em condição de dominação. Foram reassentados pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), no Rio Laeisz (José Boiteux), em 1992 (Martins, 1995). Vivem, ainda, na TII, não índios que casaram-se com indígenas.

³⁷ Há que considerar que não havia um território definido para cada povo indígena ocorrendo aí várias disputas pelo domínio do espaço (Santos, 1973; 1997; Henriques, 2000).

Após a proclamação da independência, o governo brasileiro passou a incentivar a imigração de europeus. Para isso, foram criadas diversas colônias oficiais no Sul do Brasil, concedendo-se à empresas privadas o serviço de localização de imigrantes (Santos, 1997:19). Os vales litorâneos eram as áreas preferidas para esta ocupação, tanto pelos governos provinciais quanto pelo governo monárquico, haja vista considerarem esta região desabitada mesmo tendo conhecimento da presença de indígenas.

Assim, o território tradicional Xokleng foi sendo tomado pelas frentes de colonização³⁸ que se intensificaram com a instalação das colônias de Blumenau (1850) e Joinville (1851). Se para os imigrantes houve dificuldades no processo de adaptação às novas terras, para os indígenas, que percorriam uma vasta área em busca da caça e coleta³⁹, principais fontes de alimento, a colonização representou uma ameaça a sua sobrevivência. Recursos alimentícios como o palmito e o pinhão (fruto da *Araucária augustifolia*), bem como a caça, acabaram sendo disputados pelos novos ocupantes (Santos, 1997:19). Desde então, os Xokleng empreenderam assaltos às propriedades dos brancos ou ataques em seus locais de trabalho e trânsito, como forma de garantir o suprimento de alimentação⁴⁰.

Frente às investidas dos Xokleng, o governo provincial reagiu com ações visando o prosseguimento da colonização das terras localizadas entre o litoral e o planalto e a defesa dos imigrantes. Criou, então, a Companhia de Pedestres, através da Lei nº 28, de 25 de abril de 1836, que veio a dissolver-se em 1879 por medidas econômicas (Santos, 1973:66-67).

Outra tentativa do governo provincial para minimizar a situação de confronto entre indígenas e colonos, foi a catequização indígena, a partir de 1868, com os padres Capuchinhos Virgílio Amplar, em Lages, e Estevam de Vicenza, em Itajaí. Todavia, não lograram êxito nesta experiência (Paula, 1922:118 e Santos, 1973:67). Novas tentativas de catequização foram feitas em 1885, quando Frei Luiz de Cimitile, missionário em aldeamentos indígenas no Paraná, foi encarregado pelo Ministério da Agricultura para estabelecer-se em Santa Catarina. Embora esta missão não obtivesse êxito, continuaram os esforços por parte do governo para que se realizasse a catequese, como se percebe no discurso do governador Vidal Ramos, em 1905, destinando verbas para este serviço e expressando sua

³⁸ A primeira colônia de imigrantes europeus, em Santa Catarina, instalou-se em São Pedro de Alcântara, próximo de Florianópolis, em 1829 (Santos, 1997:19).

³⁹ Segundo Paula, percorriam os indígenas uma "vasta zona compreendida entre os rios Yguassú e Uruguay e o oceano, mantendo gigantesca luta contra os civilizados que desbravavam suas matas e exterminavam o seu principal alimento: a caça" (1922: 117).

⁴⁰ Santos (1973) e (1997) descreve em detalhes expressivos estas estratégias tomadas pelos Xokleng frente à invasão de seu espaço, bem como, as represálias dos atingidos por estes, no caso, os imigrantes alemães e italianos.

intenção de fazer o “possível para salvar a infeliz raça indígena que vive nas nossas matas” (citado por Santos, 1973:68).

Por outro lado, surgiam questionamentos em relação ao interesse dos religiosos por atrair e pacificar os indígenas, mais preocupados que estavam em atender às diversas colônias de imigrantes que se instalavam na região. O assunto voltou a ser discutido à época da criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1910, quando então se falava em destinar aos religiosos a tarefa de pacificar os indígenas, devido à inexperiência do Estado para tratar da questão⁴¹.

Entre as ações empreendidas pelo governo provincial e colônias para revidar ataques indígenas, pode-se citar a organização de grupos armados e remunerados, conhecidos como “bugreiros”. Conhecedores do sertão, organizavam-se em grupos de oito a quinze homens para atacarem. Martinho Marcelino de Jesus, o Martinho bugreiro, foi o mais conhecido desses exterminadores de índios (Santos, 1997:27).

As atrocidades cometidas pelos bugreiros contra os Xokleng mobilizaram a imprensa nacional e internacional e intensificaram o debate em torno da questão indígena. Neste cenário criou-se, em Florianópolis, no ano de 1906, a “Liga Patriótica para a Catechese dos Selvícolas”⁴², formada por políticos, humanistas e intelectuais, com o propósito de defender os indígenas da violência a que estavam sujeitos.

Outro evento que veio corroborar os ideais de defesa dos indígenas e consequente denúncia do genocídio que ocorria com estes povos, foi o XVI Congresso Internacional de Americanistas, em Viena, em 1908. Em meio a pressões de intelectuais e de personalidades estrangeiras, recolocou-se a questão indígena como responsabilidade do Estado dando impulso à criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1910⁴³.

⁴¹ A “Guarda de Batedores do Mato”, grupo vinculado à Companhia de Pedestres, e a tentativa de “aldeamentos leigos”, igualmente não alcançaram seus propósitos. Os “batedores de mato” tiveram como primeiro chefe, Frederico Deeke. Este grupo foi organizado na região de Blumenau com o propósito de “pacificar os silvícolas ou, pelo menos, mantê-los afastados dos locais onde colonos estavam a se localizar” (Santos, 1973:70). Quanto aos “aldeamentos leigos”, tratavam-se de medidas para atrair os indígenas arredios e assim evitar os ataques aos colonos. Ocorreram duas tentativas: a primeira em S. Tomaz de Papanduva (1877) e outra em Rio das Pombas, já neste século (Santos, 1973:76-77).

⁴² A Liga teve como principal idealizador o Major-Engenheiro Pedro Maria Trompowsky Taulois, positivista e maçom e como presidente de honra, o então governador, Gustavo Richard. A entidade envolveu-se no debate que fazia o jornal *Der Urwaldsbote*, de Blumenau, contrapondo-se a seu discurso anti-indígena (Santos, 1997:30).

⁴³ No final do século XIX, surgiam novas áreas econômicas em todo território nacional. Em vista disto, instalava-se um contexto de guerra contra os povos indígenas em quase todo Brasil. Povos inteiros foram massacrados como os Apurinã, no Acre, os Mura, no Amazonas, os Canela, no Maranhão, os Oti no interior de São Paulo. Outros povos sofriam com a escravização pelos seringalistas na Amazônia, como os Yamamadi, Kulina, Kaxinawá. O militar Cândido Mariano Rondon, experiente no estabelecimento de linhas telegráficas e demarcação de fronteiras, em contato com as populações do interior e adepto da filosofia positivista de Augusto Comte, apresenta nova forma de lidar com a questão indígena: “Morrer, se preciso for, matar nunca”, este era o lema que norteava sua ação indigenista (Prezia, 1989:144-145).

De outro modo, tem-se uma reação explícita dos Xokleng contra a invasão de suas terras, a violenta repressão dos bugreiros e o rapto de crianças e mulheres⁴⁴, atitudes interpretadas pelos brasileiros e europeus que aqui chegavam como sinal de barbarismo e selvageria. Numa perspectiva um tanto diferenciada poderia se argumentar, retomando Desan, que não só “agiam com base em alguma certeza moral e algum senso de legitimidade comunitária, mas, também, que certos padrões rituais na verdade ajustavam a violência deles dentro de um contexto simbólico coerente, dotando suas ações de legitimidade e significado” (1992:64).

1.2 Tradições Religiosas Xokleng

Com base em Henry, a cultura tradicional Xokleng, sob o ponto de vista religioso, apresenta a figura do Xamã como líder espiritual e com poderes de cura. Para o autor, os Xamãs “devotam mais interesse aos seres que amedrontam do que aos benignos” e tomam uma espécie de bebida que “possibilita visões com seres humanos ou sobrenaturais” (1941: 74)⁴⁵.

Os poderes de cura são conferidos aos Xamãs pelos espíritos; destes também recebem os alimentos. Há espíritos bons, considerados amigos e úteis, como também espíritos malévolos, tratados como “seres diferentes” (1941: 76). A ação curativa do Xamã, contudo, se restringe à família imediata, não recebendo nenhum pagamento por seus esforços.

Henry acredita que a religião estaria diretamente relacionada à cura de doenças com ervas⁴⁶. Como este poder é conferido ao Xamã, ele o tem somente a partir de um relacionamento forte e duradouro com seres sobrenaturais. Assim, quando um Xamã morre, os Xokleng acreditam que o mesmo está associado ao “espírito guardião” e, assim, todo dia dirigem a ele suas súplicas, pois este exerce o real controle sobre as forças que outros espí-

⁴⁴ Crianças e mulheres eram capturadas por bugreiros em seus ataques e apresentadas à população regional como troféus de suas façanhas. Posteriormente, eram adotadas por famílias ou instituições religiosas nos centros urbanos (Santos, 1973: 114-115; 1997:28; Henriques, 2000:17).

⁴⁵ Henry (1941: 17) Tradução livre de Beatriz Catarina Maestri.

⁴⁶ Entre os meios de cura detectados por Henry estão: aplicação de compressas de infusão de ervas ou cascas de árvores em todas as partes do corpo da pessoa doente e imposição das mãos quentes, sobre o corpo do paciente.

ritos possam exercer. Se os Xokleng caem doentes e morrem, é porque são atraídos pelos espíritos, seduzidos por eles para fazer-lhes companhia (1941: 83).

Quanto aos espíritos do mundo natural, segundo Henry, os Xokleng acreditam em almas sobrenaturais e espíritos de seres naturais que podem adquirir formas de seres humanos ou aparecer para as pessoas na sua forma natural (animais, insetos). Da mesma forma, acreditam que os laços de amizade com um espírito se estreitam no momento da caça. O “espírito guardião” vive com eles na caça⁴⁷ e na família extensa (1941: 71).

Henry considera, igualmente, o interesse dos Xokleng em presságios, sobretudo no que tange à morte. A exemplo disto, retoma uma figura mítica, *Padnmbá*. Antes de sua morte choveu torrencialmente. Então nasceu o rio, após sua morte. Assim, imaginam que rios e chuvas são augúrios de morte (1941: 92-93).

Após longas considerações sobre presságios e o sobrenatural no universo religioso Xokleng, o autor comenta que a cultura tradicional não mais responde à situação que vivem, pós-contato. Para ele, a história dos Xokleng tem sido uma ruptura continuada e de gradual redução no seu círculo de segurança. Isto posto, eles não têm sido cépticos frente ao sobrenatural, mas têm confiado pouco em sua benevolência. Sua conclusão é ainda mais dramática em relação a estes indígenas: “têm sido um povo agonizante (*dying people*). Caçados por inimigos estrangeiros e divididos por conflitos internos, eles vivem na sombra da morte, dormem vacilantes ao lado de seus “*campfires*”, acordam para observar atentamente e com olhos amedrontados a escuridão forte ao seu redor. Nenhuma de suas imaginações concebe uma vida feliz: seu “*afterworld*” é uma reprodução sombria deste” (1941: 95). Espaços do contato captados por Henry, cuja sensibilidade aguda permite imaginar o tempo dramático vivido por este povo.

1.2.1 Interferências Religiosas na TII

A atuação de Igrejas dentro da TII deu-se, de modo mais específico, logo após a atração dos Xokleng às margens do Platê (1914), quando a área foi visitada em 1922 pelo padre João Komineck, à época, responsável pela paróquia polonesa de Alto Paraguaçu,

⁴⁷ O autor analisa o ritual de caça tendo por base a noção de sobrenatural, o qual evoca a vingança dos inimigos e a possibilidade de retorno do espírito do animal para o ventre de sua mãe. Ao mesmo tempo, considera que possuem técnicas de mágica imitativa para incrementar a produção de caça (1941: 85).

região limítrofe a TII (Santos, 1973: 270)⁴⁸. Seus esforços, porém, tiveram curta duração. Os indígenas passaram a freqüentar também outras localidades para celebrações e festas religiosas católicas, aumentando, com isso, seus contatos com os regionais e o consumo de bebidas alcoólicas oferecidas por estes. Isto causou descontentamentos ao “pacificador” Eduardo Hoerhann que, a partir de 1929, proibiu o contato entre o religioso e os Xokleng.

Somente na década de 50 é que os Xokleng voltam a se envolver com a Igreja, desta vez com a Assembléia de Deus⁴⁹ que os convida para uma festa nas imediações da TII. Aos poucos, o interior da TII começa a ser visitado por pregadores e mais adiante iniciam-se os cultos semanais realizados pelo colono e pastor João Hoegen, que fora convidado por Hoerhann⁵⁰. Assim, os Xokleng foram sendo “convertidos” a esta Igreja que, entre outras ações, “logrou impedir que seus adeptos continuassem a encontrar no álcool um veículo de fuga e devaneios. Um rigoroso controle social exortava os faltosos a confissões públicas de arrependimento e a promessas de não voltar a fraquejar” (Santos, 1973: 274).

Assim, a maioria dos indígenas acabou submetida aos padrões estabelecidos pela Igreja⁵¹. Esta era a vontade do “pacificador” do SPI, que contava com esta Igreja (Assembléia de Deus) como meio de diminuir os problemas decorrentes da utilização do álcool pelos índios⁵². Além disso, salienta Santos, “os primeiros índios que se tornaram crentes logo se viram promovidos a pregadores, com prestígio entre os civilizados e com condições de envolver seus companheiros de tribo” (1973: 273).

⁴⁸ Santos relata que, na segunda estadia em área indígena, padre Komineck batizou 98 índios a pedido de Eduardo Hoerhann (1973: 271-272).

⁴⁹ Segundo Giorgio Paleari, foi a partir de 1910 que se instalaram no Brasil as primeiras religiões ditas *pentecostais*: a Assembléia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil. Entre os aspectos da doutrina pentecostal, pode-se contemplar dois elementos fundamentais: a predestinação, que transforma todo pentecostal em eleito de Deus, e o papel atribuído ao Espírito Santo, que move a vida de um crente (1990: 92-94). Sobre o pentecostalismo ver também: Oro (In: Teixeira, Oro (Orgs.), 1992), Comblin (1988), D’Ángelis & Veiga (1994).

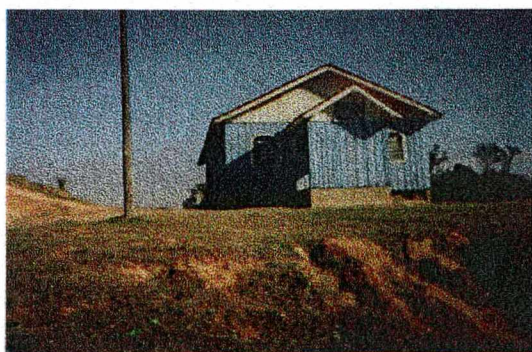
⁵⁰ Em comunicação feita no Fórum de Pesquisa “Missões em Áreas Indígenas: fronteiras e traduções” da 22ª Reunião Brasileira de Antropologia, de 16 a 19 de julho de 2000, na UnB (Brasília-DF), o antropólogo Flávio Braune Wiik, que realizou pesquisas com os Xokleng a partir da década de 90, fez considerações sobre o pentecostalismo entre este grupo indígena. Segundo ele, foi por volta dos anos 40 que um Xokleng buscou apoio junto à Assembléia de Deus de Rio do Sul (SC), para a cura de uma filha doente e desenganada. Recebeu então a visita de alguns irmãos da Igreja, que oraram pela criança e esta ficou curada. Este episódio teria impulsionado a entrada da Assembléia de Deus na área e a conseqüente adesão de maior número de indígenas.

⁵¹ Segundo Santos, os Guarani e mestiços diziam-se católicos, bem como os cafuzos que passaram a residir no interior ou nos arredores da TII. Contudo, estavam em posição minoritária em relação a maioria Xokleng, então, “convertida” à Assembléia de Deus.

⁵² Em conversa com um informante Xokleng de 66 anos, morador da aldeia Bugio e que freqüenta a Assembléia de Deus desde 1953, estes fatos foram confirmados. Assim se expressou: “Eduardo falou ao pastor que não dava mais conta dos índios que bebiam muito. O pastor disse que podia ajudar, pois a bíblia não permitia bebida alcoólica, não permitia baile, então os que acreditassem não iriam mais beber. Aí ele entrou e começou a freqüentar e os índios iam e não bebiam mais. Aqueles que creram não vão beber mais, mas nem todos, não é fácil” (depoimento registrado no dia 22/08/2000 – Aldeia Bugio).

Nova tentativa católica deu-se a partir de 1968, quando assumiu a chefia posto o encarregado Isidoro Oliveira, católico e disposto à assistência religiosa de sua Igreja para os indígenas. Desde então, após contatos com o padre da paróquia de José Boiteux, iniciaram-se as missas celebradas mensalmente, nas salas de aula da área. Entre as estratégias usadas pelo padre para atrair adeptos indígenas estava a formação de um time de futebol e a permissão para realizarem bailes, aspectos evidentemente proibidos pela Assembléia de Deus, o que acabou por gerar conflitos entre os dirigentes religiosos e a chefia do posto.

A situação se agravou mais a partir da década de 70 quando foi programada uma festa pelos católicos, tendo como atração, exibições da destreza indígena⁵³. Isto provocou certa confusão no que se refere à orientação religiosa por parte dos Xokleng, como relata Santos (1973: 276). Sabe-se que anos mais tarde foi construída uma capela próxima à sede do posto por um padre alemão que atendia a paróquia de Vitor Meirelles e fazia visitas à TII. Contudo, a adesão maior sempre foi das famílias cafuzas, de algumas famílias de mestiços e uns poucos Kaingang. Com a saída dos cafuzos da TII, em 26 de novembro de 1992, a igreja⁵⁴ ficou completamente abandonada⁵⁵.



Igreja Assembléia de Deus no Brasil – Aldeia Bugio – Setembro/2000.
Foto: BCM.

Quanto às atividades da Assembléia de Deus, com o tempo e após a instalação de igrejas na TII, a mesma foi se consolidando entre grande parte da população Xokleng. Há que salientar a presença de outra Igreja, a Assembléia de Deus no Brasil. Segundo o informante de ascendência Xokleng, de 52 anos, morador da aldeia Bugio e pastor desta confissão religiosa, esta teria sido formada por um grupo dissidente

⁵³ O convite da festa distribuído aos regionais apresentava como atrações principais: corrida de canoas, torneio de arco e flecha, dança, oração e músicas típicas, todas apresentadas pelos indígenas (Santos, 1973: 275).

⁵⁴ Utilizo os termos “igreja” e “capela” para designar templo, construção tradicional onde são realizadas as celebrações religiosas e “Igreja”, para referir-se à instituição religiosa.

⁵⁵ Foi o que pude constatar em minha estadia na TII no dia 24 de agosto de 2000. Em conversa com a informante de ascendência Kaingang – branca, de 48 anos, moradora próxima à referida igreja e, por muito tempo, atuante como líder católica, esta confessou: “Quando os cafuzos saíram ficou tudo abandonado, eu tenho foto ali e tenho saudades do tempo em que se fazia culto, novena”. Perguntada sobre a possibilidade de se reativarem as atividades da Igreja Católica respondeu: “Acho difícil porque têm poucas famílias que se animam”. Sobre sua participação em outras igrejas: “Às vezes eu vou na missa em Rio do Sul, me sinto muito bem”. Mas salientou que sua participação enfraqueceu depois da saída da comunidade cafuza da TII.

da Assembléia de Deus. Mas considerou que as mesmas têm muita semelhança em suas atividades, inclusive algumas destas se realizam em conjunto, como festas e cultos⁵⁶.

Em relação à função específica das lideranças que atuam nestas Igrejas pentecostais, é o mesmo informante que explica a organização. O *pastor* seria o coordenador geral, que determina e faz o culto. Possui auxiliares para o ofício. O cargo imediatamente inferior nesta hierarquia seria o de *presbítero* que dirige a Igreja na ausência do pastor. Em seguida, vem o *diácono* que se encarrega da parte material da Igreja (limpeza, estética) e o *evangelista* que é uma espécie de catequista, visita outros lugares e faz intercâmbio para abrir novas igrejas. A formação para assumir tais ofícios é dada a partir de cursos de teologia por correspondência.

Mais recentemente, instalou-se na aldeia Bugio, a Igreja Congregação Cristã no Brasil que, segundo os indígenas, tem poucos adeptos e os cultos são realizados por pastores de municípios vizinhos⁵⁷.

Poder-se-ia, então, pensar que essa trajetória de conversão Xokleng, enquanto fenômeno coletivo, reforçou os laços de solidariedade e intensificou a sociabilidade do grupo, propiciada por encontros de oração e festa. Ao se tornarem “crentes”⁵⁸, os Xokleng não só internalizaram novos valores (Namem, 1994), mas souberam reelaborar sinais de contraste e diferenciação. A meu ver, a religião forneceu ao grupo uma identidade exclusiva, que os distinguia da grande parcela da população católica do entorno, ao mesmo tempo em que possibilitou maior unidade e sintonia em situações de conflito.

1.3 Convívio na Diferença

Após várias tentativas de atração dos Xokleng, sem muito êxito, uma pequena equipe de funcionários do SPI, tendo como líder o jovem Eduardo de Lima e Silva Ho-

⁵⁶ Conforme o informante, a Assembléia de Deus marca presença na TII há 52 anos enquanto que a Assembléia de Deus no Brasil está na área há 29 anos. As duas Igrejas começaram na aldeia da Sede estendendo-se depois para outras aldeias (depoimento registrado em 21 de agosto de 2000, na aldeia Bugio).

⁵⁷ Volto a falar sobre as atividades destas Igrejas na TII e a apropriação de sua mensagem cristã entre os Xokleng, em capítulo posterior.

⁵⁸ Assim se autodenominam os que pertencem às Igrejas pentecostais, sobretudo Assembléia de Deus.

erhann, iniciou o contato pacífico com os Xokleng, em 1914. Para esta tarefa foram trazidos alguns índios Kaingang⁵⁹ do Paraná⁶⁰.

Contudo, à experiência sobrevieram inúmeras dificuldades. Hoerhann preocupou-se primeiramente em atender aos indígenas em suas necessidades imediatas como a alimentação. As verbas, porém, eram escassas e para lograr manter os indígenas nos locais de atração, na confluência dos rios Platê e Hercílio, entraram em cena o Governo do Estado e a Companhia Colonizadora Hanseática para quem o Estado havia vendido terras da região (Santos, 1997:57), interessados no efetivo confinamento dos índios.

A partir de então, os Xokleng vivenciam uma “trágica experiência de convívio com os brancos”, no dizer de Santos (1997: 56), posto que são acometidos de doenças como gripe, sarampo, coqueluche, pneumonia e doenças sexualmente transmissíveis, dentre outras, com poucos recursos para o tratamento. O modo de vida nômade, com incursões à mata para a caça e coleta, foi substituído pelo cultivo de produtos agrícolas como forma de garantir seu sustento e segurança frente a possíveis ataques de brancos no entorno da área. Igualmente, foram afetados em seus costumes religiosos: foram proibidos por Hoerhann, os rituais de “furação” do lábio inferior dos jovens para o uso de tembetá⁶¹, de tatuagem das pernas das meninas e cremação dos mortos para que se evitasse a proliferação de doenças endêmicas causadas com a aglomeração de pessoas⁶².

Em que pesem o expressivo número de mortes entre os Xokleng e toda uma série de adversidades enfrentadas pelos mesmos nesta fase de contatos interétnicos, pode-se antever a extrema capacidade do grupo de manter-se enquanto segmento etnicamente diferenciado.

⁵⁹ A esse respeito ver Dangelis & Veiga (1994) e Santos (1973; 1997).

⁶⁰ Alguns artifícios foram usados para tal tarefa como: presentes colocados em pontos onde passavam os indígenas, roças nas imediações visando oferecer alimentos aos índios, músicas que tocavam em gramofones instalados nas torres de vigia. Com isso, buscavam mostrar aos Xokleng que estavam dispostos a um relacionamento amistoso (Santos, 1997:56).

⁶¹ Espécie de botoque usado pelos indígenas do sexo masculino e que os identificava como pertencentes a determinado grupo (Santos, 1973:214-216; Paula, 1922:126).

⁶² Jules Henry, em sua obra “Jungle People”, faz uma ampla descrição do ritual de cremação e dos sentimentos dos Xokleng em relação à morte. Considera que os indígenas “não somente lutam com a morte, mas também fogem da mesma” (1941:67). Em relação às doenças, comenta a primeira onda de gripe que assolou o grupo, em 1918, “matando muitos, cujos corpos jaziam desenterrados e até os cães comiam-nos (...) os brasileiros provocaram doenças por isto constituíam uma ameaça e por consequência a morte era uma segunda ameaça” (1941:67 – traduções de BCM). Sobre incineração de mortos, ver também Paula, 1922:126 e Santos, 1973:216.

Com a extinção do SPI⁶³, em 1967, foi criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que não significou efetivamente uma nova postura diante da situação indígena⁶⁴. Todavia, vivia-se um dos períodos mais sombrios da República, com a implantação da ditadura militar, em 1964 e que perduraria por mais de 20 anos. Assim, a política humanista de Rondon foi substituída pela ideologia da Segurança Nacional, elaborada na Escola Superior de Guerra e que se estendia em quase todos os campos, neste período. Foi nesta época que vários postos indígenas tiveram seus nomes modificados. O então Posto Indígena Duque de Caxias passou a chamar-se Posto Indígena Ibirama e, posteriormente, Área Indígena Ibirama.

A partir de então, vários funcionários se sucederam como chefes de Posto. Com a abertura de novas estradas no interior da área, intensificou-se o contato com os não-índios das regiões circunvizinhas. Como decorrência deste movimento, seguiu-se a imediata exploração dos recursos naturais por parte dos empresários regionais a começar pela comercialização do palmito (*Euterpe edulis*) seguida pela de madeiras-de-lei das mais variadas espécies. Tal exploração que se iniciou nos tempos do SPI, perdurou sob a administração da FUNAI e acentuou-se na década de 70, como veremos na seqüência⁶⁵.

1.4 A Barragem Norte e seus Efeitos sobre a TII

Nos últimos decênios, dentre os projetos governamentais brasileiros e que têm afetado populações indígenas, destacam-se, indubitavelmente, os de grande envergadura como rodovias, hidrelétricas, barragens, entre outros, de grande impacto social e ambiental, também chamados “projetos de desenvolvimento”⁶⁶. Sua implantação no Brasil ganhou incremento no início da década de 1970, quando o país implementava novas medidas econômicas como a colonização rural, exploração mineral, abertura de estradas, construção de

⁶³ O órgão envolveu-se em escândalos como a exploração do trabalho indígena e o arrendamento de suas terras, a partir da década de 40, quando sentiu a falta de verbas e de apoio oficial. Assim, o SPI transformou-se “numa grande máquina com muita corrupção e violência”. O idealismo de Rondon enfrentou a dura realidade de estar apenas a serviço dos interesses do Estado brasileiro e não dos direitos dos povos indígenas (Prezia, 1989:146). Ver também Santos, 1997:59.

⁶⁴ Segundo comentários de João Carlos Tedesco e Telmo Marcon, a criação da FUNAI deu-se a partir de pressões internacionais que forçaram os militares, que assumiram o poder do Estado brasileiro com o golpe em 1964, a criar um novo órgão, “em nome da moralização”, “sem vínculos e compromissos”, com o SPI. Salientam, contudo, que os princípios da política indigenista do SPI “tiveram continuidade com a FUNAI, particularmente as orientações políticas desenvolvimentistas e a proposta de transformar as reservas indígenas em empresas rurais” (In. Marcon (coord.), 1994: 180).

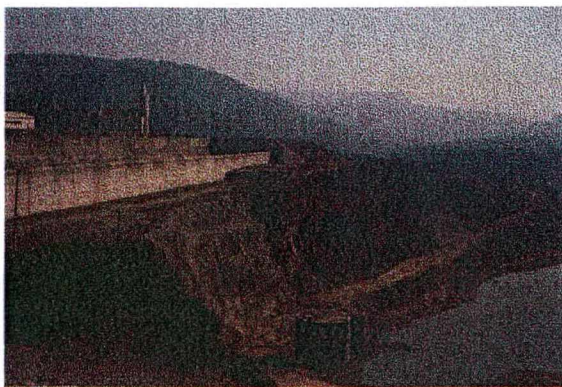
⁶⁵ Sobre a exploração dos recursos naturais na TII ver Santos, 1973; Müller, 1987 e Namen, 1994.

⁶⁶ Sobre este conceito ver Martins, 1991: 16.

hidrelétricas e portos efetuando, para tanto, grandes empréstimos de bancos estrangeiros (Davis, 1978: 67; Santos e Nacke, 1988: 71-72).

A perplexidade vem justamente da constatação da maneira arbitrária como tais projetos são implantados, na grande maioria, projetados sem o conhecimento e, o que é mais grave ainda, sem serem ouvidas e consideradas as populações afetadas⁶⁷. As consequências sociais daí decorrentes têm sido discutidas por vários autores na busca de propor ações que visem minimizar seus efeitos.⁶⁸

É nesse contexto que foi implantada, no rio Itajaí do Norte, próxima à TII, a partir dos anos 70, uma barragem de contenção de cheias, a Barragem Norte, provocando transformações internas que se fazem sentir até os dias atuais. A formação do “lago de contenção” ocupou 870 hectares das terras agricultáveis da TII, o que implicou no deslocamento dos indígenas para as partes mais altas da área. Assim, a população indígena que vivia às margens do rio sofreu alterações significativas em sua organização interna, a partir da formação de uma nova aldeia (Bugio) e o surgimento de novas lideranças, que passaram a lutar por interesses de sua aldeia ou facção⁶⁹.



Barragem Norte – Igreja da Barra Dollmann – Agosto/90.
Foto: BCM.



Vista parcial do lago de contenção da Barragem Norte – 1991.
Foto: BCM.

⁶⁷ No Brasil, no que se refere à legislação ambiental só a partir da década de 80, com a criação do Conselho Nacional de Meio Ambiente (CONAMA) é que se impôs a obrigatoriedade de se efetuar o Estudo do Impacto Ambiental (EIA), o Relatório do Impacto Ambiental (RIMA), a Licença Ambiental Prévia (LAP) e a Licença Ambiental de Operação (LAO) como exigências específicas para implantação de obras de engenharia. No que se refere à Barragem Norte, aqui analisada, não foram realizados estudos prévios sobre a realidade social, econômica e cultural da área onde se instalaria a obra e mesmo após a exigência desses estudos, não foi apresentado nenhum RIMA como referência. (Ver Santos, 1996).

⁶⁸ Scudder, 1973; Werner *et al.*, 1987; Santos, 1988, 1992; Helm, 1993; Reis, 1993; Cernea, 1995; Drumond, 1995; Henriques, 1996, dentre outros.

⁶⁹ Conforme Santos, no período em que se deu a colonização, século XIX, havia pelo menos três grupos Xokleng que assim se distribuíam: um no centro do Estado de Santa Catarina, ocupando o médio e alto Vale do Itajaí; um segundo, nas cabeceiras do Rio Negro, na atual fronteira de Santa Catarina com o Paraná; o terceiro ocupava o Sul, nos vales do Capivari e Tubarão. Por ocasiões da caça e coleta estes grupos deviam se subdividir, ampliando, com isso, a ocupação territorial (1973:32-33). Em relação ao faccionalismo Xokleng, as anotações de Urban (1978:339-354) atestam a presença de disputas internas, o que provocava novos arranjos em sua organização. (Ver também Namem, 1994:27-28 e Henriques, 2000:16).

Outro problema que emergiu do contexto da construção da Barragem Norte foi a dilapidação do patrimônio florestal da TII, com a convivência de funcionários da FUNAI. Segundo Müller (1987), isto provocou a depauperação do patrimônio comunitário, a dependência e a marginalização da comunidade indígena.

Cabe aqui uma reflexão sobre o deslocamento de famílias indígenas decorrente de enchentes provocadas pela barragem em outubro/1979 (Namem, 1994: 79 e Müller, 1987: 52-6). Segundo estes autores, 26 famílias foram deslocadas para a aldeia Bugio. Embora Namem coloque dúvidas a respeito das razões que levaram à migração destas famílias⁷⁰, há que considerar a complexidade deste processo. Segundo Nacke, em um sugestivo debate sobre *Deslocamentos Populacionais Compulsórios*⁷¹, retomando as análises do antropólogo Thayer Scudder, “o stress da realocação pode ser considerado como uma agressão multidimensional, com componentes psicológicos, fisiológicos e sócio-culturais” (Scudder, 1973: 51, *apud* Nacke, 1993: 1). Efeitos como a maior susceptibilidade do grupo a doenças, a depressão e tristeza pela perda do local de origem, as incertezas e angústias frente à nova situação, são algumas das expressões desse stress em seus derivados componentes. Além do que, “há toda uma dimensão histórica e cultural que se vê seriamente ameaçada, quando não destruída, que não se materializa necessariamente em terra, habitação, benfeitorias ou hábitos alimentares” (Souza, 1988: 124).

Outras questões somam-se ao quadro dos efeitos sociais negativos decorrentes da instalação de um grande projeto, neste caso, a barragem. Neste sentido, é pertinente retomar a abordagem feita por Antonaz⁷² quando faz um estudo de caso sobre a construção de uma grande fábrica de alumínio no Pará, na região do Baixo Tocantins. Sua investigação permite adentrar na compreensão dos efeitos sociais verificáveis à medida em que considera que tais efeitos não são unicamente atribuíveis ao projeto. A estes efeitos que requerem a interação de agentes sociais em sua vida cotidiana, Antonaz denomina *perturbações laterais*, considerando que não são causados diretamente pelo projeto e só podem ser detectados a partir da análise dos agrupamentos envolvidos, de sua história e da relação que se estabelece entre eles (1996: 18).

⁷⁰ Namem supõe que por trás dos motivos declarados (impossibilidade de residir nos locais anteriores devido à construção da barragem, ao futuro lago de contenção das águas e às constantes enchentes provocadas pela ensecadeira) havia, por parte dos indígenas, a expectativa de exploração dos recursos florestais, nesta época ainda proibida aos índios (1994: 80).

⁷¹ Publicado em Reis & Helm (Coord.), 1993.

⁷² ANTONAZ, Diana. “Perturbações laterais nos Grandes Projetos”. In: XX Reunião Brasileira de Antropologia, 1996, Salvador. GT: Ambiente, População e Cultura/Grandes Projetos e Populações Locais. UFRJ/MN/PPGAS. Seus conceitos foram utilizados também por Henriques (2000) em sua dissertação de mestrado “Territórios Indígenas em Espaços Urbanos: Um Estudo da Migração dos Indígenas na TI Ibirama para Blumenau (SC)”.

No caso da TII, a noção de “perturbações laterais” é estratégica, pois várias situações que ali se deram podem ser analisadas sob esta perspectiva. Uma primeira problemática que pode ser investigada é justamente o quadro de tensões internas que surge com o evento da barragem. Já foi dito que houve deslocamento de um grupo para o Bugio, em decorrência das enchentes. A partir de então o grupo se segmenta em várias aldeias. Se antes da barragem havia um único cacique e seu suplente, os indígenas passam a ter dois caciques, um na Sede do Posto e outro no Bugio. Mais tarde, este sistema estendeu-se às outras aldeias que se formaram: Figueira, Toldo e Palmeirinha, resultando hoje na existência de uma organização mais complexa composta por um cacique geral e seu vice e cinco caciques regionais e respectivos vices, residentes em cada aldeia.

Outro fator que contribuiu para o acirramento do faccionalismo na TII foi a exploração florestal. Com o tempo, algumas lideranças emergentes deixaram de resguardar os interesses coletivos do grupo e passaram a beneficiar apenas os membros pertencentes a sua aldeia ou facção. Assim, muitos membros do grupo indígena ficaram à margem de todo este processo de exploração de recursos, bem como, de uma justa distribuição dos benefícios advindos desta atividade⁷³.

Pode-se depreender deste contexto, outro aspecto que incide naturalmente na convivência e no relacionamento entre os indígenas. Em tal quadro conflituoso há uma desarticulação das redes sociais existentes no local de origem, afetando as relações de solidariedade, de interesses coletivos e de comunicação que foram construídas historicamente e que, no dizer de Nacke (1993: 3) desempenham papel fundamental na existência e reprodução da vida das populações⁷⁴. Por isso, Nacke propõe como dado fundamental, no reassentamento de um grupo, que se assegure ao máximo a manutenção dessas redes, bem como, que se facilite a implantação de novas redes (de solidariedade, parentesco, compadrio, vizinhança, dentre outras).

⁷³ Tedesco e Marcon, ao analisar o caso Kaingang no Rio Grande do Sul, consideram como a “racionalidade capitalista” que introduziu a mecanização em terras indígenas provocou mudanças nas relações de trabalho e produção, como a exploração da própria força de trabalho entre os indígenas, tendo uns trabalhando de “assalariados” para outros. “Assim, as contradições sociais da sociedade regional reproduziram-se internamente nas reservas” (In. Marcon (coord.), 1994: 196).

⁷⁴ Alguns autores como Waldrun, 1980; Fernea e Kennedy, 1966; Lunnsden, 1974; Cafferata e Roffman, 1983, citados por Nacke, têm apontado o rompimento dessas redes como fatores de incremento de conflitos intrafamiliares, internos ao grupo local, da mesma forma em que há um empobrecimento, tanto cultural quanto econômico, da população submetida ao processo.

É interessante perceber como os próprios indígenas analisam este processo. Como integrante da Equipe Ecumênica⁷⁵, nas várias visitas que fiz à TII, tive a oportunidade de conhecer de perto a situação dramática enfrentada pelos indígenas a partir da construção da barragem. Em uma reunião da qual participamos, no dia 25 de maio de 1989, na aldeia Bugio, vários Xokleng expressaram seu descontentamento com a obra. Algumas lideranças, com os quais conversamos, não receberam indenização dos prejuízos causados às roças e à mata e sim apenas da casa e gastos com transporte. Salientaram que, antes da barragem, plantavam aipim, milho, banana, feijão e outros produtos. A terra era boa. Porém, com a barragem, um grupo foi deslocado para o Bugio. “Isso gerou muita confusão”, confessaram eles. Em 1981, os que moravam na Sede exigiam que voltassem novamente para lá. A FUNAI não queria reconhecer o cacique da aldeia. E completaram: “sofremos muito por dois anos, houve perseguição para os líderes de Bugio. Até fizemos greve, não ganhamos nada. Decretamos “guerra” aos de baixo (referindo-se aos da aldeia da Sede) e escolhemos líderes para a defesa da comunidade. O delegado da FUNAI aprovou as lideranças indicadas por nós”⁷⁶.

Perguntados sobre as consequências da construção da barragem, os mesmos informantes foram unânimes em dizer que houve várias, a começar pelo prejuízo com as roças, alegando que a terra (na aldeia Bugio) era pouco produtiva, com exceção das baixadas⁷⁷. Segundo os índios, “a barragem trouxe males, o índio não estava preparado, a FUNAI não previniu, não ajudou, só jogou. Não trouxe organização nenhuma, trouxe discórdia, dividiu a tribo (...). Trouxe miséria, fome, não plantamos mais devido ao mato, falta de estradas, instrução, educação. Trouxe doenças, morte...”. Em relação à própria tradição cultural afirmaram: “depois da barragem perdemos nossas características: pesca, caça, danças, artesanato”.

Igualmente, era perceptível o quadro de tensão que se estabelecia entre os índios e os regionais que ali se instalaram por ocasião da extração de madeira: “o que nós precisamos fazer é tirar os brancos daqui, os brancos não ajudam, só se aproveita do índio”.

⁷⁵ Esta equipe foi formada em 1989, composta por duas religiosas católicas (Maria Isabel Deretti e Beatriz Catarina Maestri), ligadas ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI), e pela pastora Cledes Markus (da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB), ligada ao COMIN. A equipe passou a atuar, de maneira conjunta, junto à TII, a partir de 1989. Os trabalhos desta equipe serão analisados no Capítulo III.

⁷⁶ Evidentemente, ao desabafo indígena somam-se outros fatores, já questionados por Namem (1994), sobretudo no que se refere à possibilidade de exploração dos recursos naturais e ao tradicional faccionalismo interno.

⁷⁷ Isto porque a aldeia foi localizada no topo da Serra Geral, ou seja, numa área caracterizada como planalto, bem diversa da aldeia de origem, no vale do rio Hercílio.

Em que pesem os vários desdobramentos que se deram frente ao contexto ora analisado, há que resgatar aspectos na fala dos indígenas, a meu ver, fundamentais para a compreensão de tal processo. Lembram eles que foram prejudicados no cultivo das roças; tocam, portanto, num ponto crucial – o da sobrevivência, que se vê ameaçada com a perda dos recursos existentes no local de origem, como a fauna e a flora, fontes de alimentação ou de matéria prima para a confecção de bens utilitários. Destacam, igualmente, os prejuízos à tradição cultural. Com certeza, pode-se inferir neste caso que, as adaptações exigidas por um novo contexto geográfico, na maioria das vezes, são extremamente complexas, portanto, bem distantes dos interesses dos envolvidos.

Cabe ressaltar outro aspecto mencionado pelos indígenas, sem dúvida, um dos mais controvertidos e até hoje não resolvido: o processo de indenização. Vários autores já comentaram, com grande riqueza de detalhes os dados extensivos às reivindicações indígenas e valores concedidos pelos órgãos responsáveis⁷⁸. Não cabe, portanto, aqui colocá-los novamente em discussão, haja vista a brevidade do texto e outros interesses que se seguem ao debate.

Vale sim recordar as inúmeras reuniões entre lideranças e órgãos responsáveis, audiências, assinatura de acordos, convênios, enfim, movimentações todas que tiveram os indígenas como agentes históricos, no dizer de Max Gluckman (1974), como *atores sociais*. É interessante, neste sentido, o conceito de *situação social* formulado por Gluckman e reapropriado por João Pacheco de Oliveira Filho (1988), como *situação histórica*.



Indígenas acampados na Assembléia Legislativa em Florianópolis – Maio/1997.
Foto: BCM.

⁷⁸ O processo de indenização teve início em 1976, tendo os colonos da Barra Dollmann, local onde implantou-se a Barragem Norte, como primeiros beneficiados. Em função de desacordos entre o Departamento Nacional de Obras e Saneamento (DNOS), o órgão incumbido de implantar a obra e a FUNAI, os indígenas foram os últimos a receber a indenização. Somente em 1980 receberam uma única quantia de recursos em função de enchente ocorrida em 1979, por falhas técnicas da obra. Contudo, esta quantia não cobriu o valor dos prejuízos, além de estar inflacionada, quando de seu recebimento. Dentre os acordos estabelecidos com os indígenas destaca-se o de 23 de novembro de 1991 quando os mesmos aceitaram a proposta de indenização do Governo Federal num valor de US\$ 6.902.127,82 repassados à comunidade indígena a partir de pagamentos em moeda corrente, caderneta de poupança, e aplicação em programas de desenvolvimento sustentado. Em 29 de janeiro de 1992, firmou-se um Protocolo de Intenções entre a Secretaria de Desenvolvimento Regional (SDR) – que substituiu o extinto DNOS a partir de 1990 –, a FUNAI e o governo do Estado reconhecendo os prejuízos causados à população indígena e assumindo responsabilidades através de ações emergenciais, Obras de Engenharia e Programa Ibirama. Entretanto, os repasses feitos à comunidade eram irrisórios e rapidamente se esgotaram, enquanto os demais projetos estipulados no acordo foram executados, em parte, através da construção de casas na TII. Quanto ao Programa Ibirama, que previa o reequilíbrio sócio econômico e cultural dos indígenas, pouco ou nada foi concretizado em benefício da comunidade afetada (Müller, 1987; Namem, 1994: 79; Henriques, 1996).

Assim entendida, a situação social aparece como “um repertório de atores relacionados por determinadas ações e eventos” (1988: 55). Desta forma, pode-se investigar as relações que foram se estabelecendo no decorrer do processo de luta pela indenização. Convergem, neste sentido, as reflexões de Antonaz sobre as mudanças que se dão a partir dos projetos e que agitam a totalidade da sociedade e suas instituições. Para ela, constitui-se como que “um momento de efervescência” (1996:3). Assim, face às perturbações produzidas, as comunidades locais mobilizam todo o seu capital simbólico, toda a sua experiência social para dar conta de novas situações. Eis, portanto, para o antropólogo um momento privilegiado de *visibilidade*, no dizer de Antonaz, pois tais atores sociais são levados a elaborar e reelaborar novas estratégias.

Dentre as estratégias de luta reelaboradas pelos Xokleng pode-se destacar, sem dúvida, a ocupação do Canteiro de Obras da Barragem Norte, a partir de 18 de junho de 1990, como forma de pressão às autoridades, para o cumprimento de acordos estabelecidos entre as partes envolvidas. Deste evento tem-se uma série de desdobramentos que, por si só, valeriam longas discussões⁷⁹. Destacarei três aspectos de interesse para o presente debate.

Um primeiro aspecto tem referência com a própria movimentação indígena em busca da justa indenização. Se por um período permaneceram divididos em facções, lutando por interesses próprios, o cenário da ocupação do Canteiro de Obras proporcionou-lhes um retorno à busca coletiva de interesses comuns. Unem-se novamente, pois compartilham de perto todo este período (um ano e meio) em que inúmeras famílias indígenas instalaram-se em casas e galpões de funcionários e engenheiros da barragem. Neste cenário, novas redes de solidariedade foram sendo estabelecidas, rivalidades entre lideranças foram esquecidas e os momentos comunitários para discussões sobre novos acordos e conversações com os órgãos envolvidos tornaram-se freqüentes e intensos. Não faltaram nem mesmo os encontros de homens e mulheres em volta da fogueira, quando em tempos de inverno.

Associa-se a isto outro aspecto também abordado por Antonaz. Refere-se a ação de organizações religiosas, de entidades sindicais e organizações não-governamentais, bem como, servidores de instituições públicas não envolvidos diretamente no projeto. Para a autora, os representantes destas organizações transformam-se em “mediadores importantes na constituição de organizações políticas no interior das sociedades tradicionais” (1996:

⁷⁹ Uma apresentação detalhada sobre os acordos estabelecidos entre indígenas e órgãos responsáveis pela indenização dos prejuízos causados pela construção da barragem, foi feita por Namem (1994). Ver também Santos (1997:113-115) e Henriques (2000:25-31).

3). Atribui-se a esses agentes a construção da categoria *atingido*, que permitiu a ampliação dos direitos, para além das pessoas que moram em áreas a serem inundadas⁸⁰.

Creio que um último aspecto que vale ser lembrado, como efeito positivo que emergiu do contexto relatado, foi a maior preocupação com a questão da educação, no que se refere a mudanças nas escolas do interior da TII; construção de novas escolas e conseqüente formação de professores indígenas; maior procura e interesse de crianças e jovens pelo estudo, inclusive a nível de Terceiro Grau. Neste sentido, um dos eventos que merece destaque é o recente lançamento da cartilha *AG VE TE KÁGLEL MU – Nosso Idioma Reviveu*, em novembro de 1999, na aldeia Sede, em José Boiteux. A cartilha concebida como obra de referência para o ensino bilíngüe do ensino fundamental, foi iniciativa de Namblá Gakran, nascido na TII e, atualmente, acadêmico de Ciências Sociais na UNIVALI, em Itajaí. Para este trabalho, contou com o apoio do COMIN e da etnolinguista Terezinha Bublitz, da Universidade Regional de Blumenau⁸¹.

Eventos como este fazem reavivar suas tradições, dão maior visibilidade ao grupo e suas lutas e contribuem para a reafirmação de sua identidade específica. A este respeito, comenta Cunha “a cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*” (1987: 99). Sem dúvida, para os Xokleng, a língua tornou-se sinal diacrítico, o contraste que fornece ao grupo uma identidade exclusiva, como diria Cunha, “um diferenciador por excelência” (1987: 100)⁸².

Em que pesem os efeitos positivos no campo das lateralidades, gostaria ainda de retomar um último conceito introduzido pelo Instituto de Pesquisas Antropológicas do Rio de Janeiro (IPARJ) e que espelha bem o cenário aqui analisado: é o conceito de *impacto global*, que compreende tipos de empreendimentos que causam *danos globais*, ou seja, “influência geral deletéria, em todos os setores da vida de um povo indígena, desde a sua população e as condições materiais de sobrevivência, até suas concepções de vida e visões de mundo”. E esses danos não são exclusivos a um número populacional, “mas atingem como um todo a uma etnia, a uma cultura” (Santos e Henriques, 1998: 10). De fato, foi o que pude observar na contundente fala de um Xokleng, durante a ocupação do Canteiro de

⁸⁰ Uma discussão mais aprofundada sobre mediações no Canteiro de Obras, sobretudo da Equipe Ecumênica, do CIMI e do COMIN, será feita no Capítulo III.

⁸¹ Ver Henriques (2000: 35) e matéria no jornal *A Notícia*, 10/11/90, p. 3.

⁸² Outros aspectos poderiam ser tratados, ainda, no campo das perturbações laterais como é o caso da migração indígena para outras cidades, como Blumenau, por exemplo. Este tema foi amplamente discutido por Henriques (2000).

Obras, ao expressar-se sobre a Barragem Norte: *“A nossa cultura não tem dinheiro que pague. Nossa comunidade vai sofrer com o lago, as águas paradas vão trazer muitas doenças para nosso povo. É uma cultura que está sendo tombada debaixo das águas. Eles estragaram uma cultura milenar nossa”*.

De outro modo, Drumond, citando Portney (1982) utiliza o conceito de *externalidade* para analisar a exploração econômica de recursos naturais. Assim, uma externalidade ocorre sempre que as transações entre duas partes causarem um benefício ou um custo a uma terceira parte e sempre que esse benefício ou esse custo não for levado em conta nos entendimentos entre as duas partes (Drumond, 1995: 76)⁸³.

No caso da Barragem Norte, sem sombra de dúvida, as externalidades que se deram tiveram, em sua grande maioria, um cunho negativo. Pode-se aplicar a este caso o que Santos e Henriques afirmam sobre a implantação de hidrelétricas no Brasil: “tais projetos foram e são implantados sem levar em conta as tradições das populações locais e regionais e tampouco suas expectativas e aspirações”. E em relação à localização da obra “é decidida em função de critérios e estratégias complexos e distantes das lógicas que presidem o cotidiano local” (Santos e Henriques, 1998: 10). De tudo isto o que se pode esperar como consequência são “profundas alterações em diferentes esferas que extrapolam seus aspectos meramente econômicos e técnicos” (Santos e Reis, 1993: 2).

1.5 A TII no Presente

1.5.1 O Processo de Redemarcação da TII

Pode-se considerar a história da TII em dois momentos: a partir do começo da construção da Barragem Norte e, especialmente, com a abertura de uma estrada de contorno a partir de 1981⁸⁴, delimitando o lago da barragem. Desde então, a TII ganhou novo ritmo com a entrada constante de madeireiros. Tornou-se comum ouvir o som de cami-

⁸³ Segundo Drumond, uma externalidade pode ser negativa, quando gera custos a terceiros, que não podem ser cobrados à pessoa ou entidade causadora, ou positiva quando, por exemplo, um proprietário individual pode ter sua casa particular, jardins, etc., contemplados gratuitamente pelos vizinhos, sendo que tais benefícios não podem ser alocados por um sistema de preços. Assim, “a externalidade positiva permanece, mesmo não gerando renda para seu ‘dono’” (Drumond: 1995: 76).

⁸⁴ Em seu trabalho “Anjos de Cara Suja”, Pedro Martins discute as consequências desta estrada de contorno para a comunidade Cafuza que, então, vivia na região do rio Platê. Segundo ele, esta população teve seu cotidiano definitivamente transformado, haja visto o contato mais direto e constante com os indígenas locais o que, posteriormente, ocasionou sua saída da TII (Martins: 1995:130).

nhões, tratores e moto-serras. Pessoas estranhas começaram a aparecer na área com mais frequência, enquanto estabeleciam-se novas relações entre os ocupantes da TII e os novos “visitantes”, em maioria interessados na exploração dos recursos florestais da TII.

Este contexto⁸⁵ nos remete à discussão de Marshall Sahlins quando entende que “as pessoas organizam seus projetos e dão sentido aos objetos partindo das compreensões preexistentes da ordem cultural” (1990: 07). Nesta perspectiva, a cultura é historicamente reproduzida na ação. Entrementes, as circunstâncias contingentes da ação não se conformam necessariamente aos significados que lhes são conferidos por grupos específicos, o que pode levar a um repensar criativo dos esquemas convencionais por parte deste mesmo grupo. Acredito poder afirmar, como Sahlins, que, nesse meio, a cultura é não só reproduzida, mas também alterada historicamente na ação.

Tal debate pode ser aplicado à realidade da TII, no período ora referido. Com a implantação da barragem há toda uma reorientação das ações internas na TII⁸⁶. Por outro lado, há mudanças significativas também no nível externo, ou seja, no contato da população da TII com os regionais⁸⁷. Os confrontos e articulações que foram se estabelecendo no decorrer da trajetória histórica Xokleng demonstram claramente que muitos rearranjos aconteceram e foram incorporados à cultura do grupo.

Como se sabe, os Xokleng vinham há muito sofrendo impactos do convívio com os brancos e com os agentes do SPI. Em 1966, por exemplo, o grupo organizou um primeiro movimento de contestação, quando, após serem exauridas as reservas de palmito, deu-se incentivo à extração de madeiras de lei na TII. As tensões com os regionais já vinham se acirrando desde 1963 quando a área foi invadida por trezentos colonos, obedecendo a estímulos de empresários locais interessados na exploração dos recursos florestais (Santos, 1973: 279). Orientados pelo SPI para reagir à invasão, os indígenas cessaram os trabalhos e bloquearam a estrada de acesso ao interior da TII. Começaram então, as negociações entre indígenas e Governo do Estado, bem como, a divulgação dos fatos na imprensa. Se num primeiro momento, o SPI demonstrou apoio à população indígena, o mesmo não ocorreu anos mais tarde (1966) quando o órgão assinou contrato com um empresário de Ibirama possibilitando a retirada de madeira. Em meio a outros desdobramentos,

⁸⁵ Entendo “contexto” numa perspectiva de espaço em movimento, que possui uma dinamicidade própria, que sugere diferentes e variadas articulações. O recorte feito aqui refere-se à realidade que emerge da TII a partir da construção da Barragem Norte.

⁸⁶ Em vista da brevidade do texto, destaco aqui alguns aspectos, a meu ver, mais importantes, sem a pretensão de esgotar o assunto.

⁸⁷ Refiro-me aos habitantes de municípios vizinhos como José Boiteux, Ibirama, Doutor Pedrinho, Itaiópolis. Quanto à população do entorno, trata-se de comunidades localizadas imediatamente à jusante da TI-I, como Barra Dollmann, Bonsucesso e outras.

coube aos Xokleng, no dizer de Santos, “uma atitude inesperada” (1973: 280), para referir-se a primeira “greve”, que resultou no abandono de atividades rotineiras, bloqueio de acesso à TII e envio de emissários a Ibirama, Blumenau e Curitiba com o objetivo de mostrar o descontentamento do grupo frente à situação de invasão em suas terras⁸⁸.

O que se depreende destes fatos vem corroborar o que foi potencializado em discussão por Alcida Rita Ramos quando se refere ao processo de contato. Para ela, até entre as formas mais vis de dominação, desde a escravização até a usurpação de terras e transmissão de doenças, “não há sociedade indígena que tenha sofrido passivamente as consequências do contato sem exercer algum tipo de reação criativa”.⁸⁹

Assim, não é de estranhar que os indígenas incorporassem atitudes próprias dos brancos, para serem atendidos em suas reivindicações. Ao mesmo tempo em que se ativam formas novas de participação nas decisões internas da TII⁹⁰, os Xokleng conquistavam maior visibilidade junto à sociedade envolvente. A meu ver, torna-se, portanto, imprescindível retomar estes fatos para que se possa entender outros desdobramentos que resultaram em movimentos reivindicatórios e de pressão e que se acirram nos tempos atuais.

Cabe aqui, também, a reflexão de Cunha a respeito do realce da etnicidade⁹¹, enquanto forma de organização política, em situações de contato mais íntimo com outros grupos. Para Cunha, “a cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*” (1987: 99).

As observações que aqui são feitas sugerem um aprofundamento de outros fatos que se sucederam na TII a partir da implantação da Barragem Norte. Entretanto, extrapolaria os objetivos do presente trabalho, o que nos leva a um recorte histórico, no sentido de potencializar a reflexão. Como já se tratou, muitos foram os conflitos e, igualmente, as manifestações indígenas frente ao contexto gerado na TII com a chegada do projeto de contenção de cheias. Dentre os eventos, a meu ver, mais significativos no percurso histórico vivido pelo Xokleng, pode-se, sem dúvida, destacar o recente processo de ampliação da TII.

⁸⁸ Santos (1973, 179-280) descreve de forma detalhada esta reação indígena.

⁸⁹ RAMOS, Alcida Rita. “Vozes Indígenas: O Contato Vivido e Contado”. In. *Anuário Antropológico* 87. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Edições Tempo Brasileiro Ltda, 1990, p. 139.

⁹⁰ Os acontecimentos que se deram provocaram a anulação do contrato feito para a exploração florestal e a mudança do encarregado do posto indígena (Santos, 1973: 280).

⁹¹ Sobre o termo “eticidade” ver o trabalho de Poutignat e Streiff-Fenart, *Teorias da Etnicidade* (1998) como também Cunha (1987).

Como já se expôs, a TII foi reservada inicialmente pelo Decreto Estadual nº 15, de 03 de abril de 1926, totalizando uma área de aproximadamente 20.000 hectares (ha), no vale do rio Platê, então distrito de Hammonia, município de Blumenau⁹².

Em 1952, a Secretaria de Viação e Obras Públicas e Agricultura do Estado de Santa Catarina, conjuntamente com a 7ª Inspetoria do SPI efetuou um acordo visando alterar os limites da área referida.

Somente em 1956 o SPI efetuou a medição do perímetro da TII, demarcando uma área de 14.156 ha⁹³. A partir de 1995, os Xokleng ocuparam o lote 1701, titulado em nome de Eduardo Hoerhann, com 275 ha, o que obrigou a novos estudos de revisão dos limites da área.

Dessa forma, num processo decorrente da escassez de terra e da necessidade de garantir o auto-sustento, somadas a isso as implicações que emergiram da construção da Barragem Norte, já discutidas aqui, e todo processo de regularização de suas terras, nem sempre condizente com suas reais necessidades, os Xokleng empreenderam nova ação: reivindicaram junto à administração pública federal, por meio da FUNAI, a criação de um Grupo de Trabalho (GT)⁹⁴ para que se procedesse à identificação, delimitação e demarcação de seus territórios de ocupação tradicional. Assim, foi constituído um GT, que realizou pesquisa etnográfica, histórica e cartográfica, durante os meses de novembro de 1997 a agosto de 1998, entre os representantes dos povos Xokleng, Kaingang e Guarani, buscando provas que assegurassem aos mesmos a restituição dos direitos territoriais⁹⁵.

⁹² E assim, de uma maneira não comum, Hoerhann acabou requerendo uma área de 275 ha em julho de 1926, fronteira à reserva indígena.

⁹³ A área foi registrada em 26/10/1965, no Cartório de Registro de Imóveis (CRI) de Ibirama sob o nº 21.150, Livro 3-I, com igual superfície. A aviventação dos limites da área realizada, por determinação da FUNAI, em 1987, desta vez apontou uma superfície de 14.084,886 ha que foi homologada por Decreto Presidencial de 15/02/96 e registrada em nome da União no CRI de Ibirama, sob o nº 14.704-R-2, livro 2RG, em 28/02/1996 (Dados do Relatório do Grupo de Trabalho (GT) técnico da FUNAI *In*. Pereira, 1998). Sobre o processo de regularização das terras indígenas ver: Guimarães (1989), Gaiger *et al.* (1988) e Oliveira (*In*. Silva & Grupione (orgs.), 1995).

⁹⁴ Tal ação tem suporte jurídico no Decreto nº 1.775/96, que estabelece procedimentos administrativos de demarcação das Terras Indígenas no país e a Portaria do Ministério da Justiça, nº 14/96 que prevê regras sobre a elaboração do Relatório circunstanciado de identificação e delimitação de Terras Indígenas.

⁹⁵ Os estudos deste GT foram condensados no Relatório intitulado "Laudo Antropológico de Identificação e Delimitação de Terra de Ocupação Tradicional Xokleng", publicado no Diário Oficial da União do dia 11/11/1999 e no Diário Oficial do Estado de Santa Catarina do dia 03/12/1999 e que propõe que seja ampliada a TII, dos atuais 14.084.886 ha para uma área de 37.108,3968 ha. Esta ampliação implicará na anexação à TII, de duas Unidades de Conservação do Estado de Santa Catarina – a Reserva Biológica Estadual de Sassafrás e a Área de Relevante Interesse Ecológico da Serra da Abelha, ambas dentro do domínio da Mata Atlântica. O GT foi formado por engenheiros agrônomos, florestal e agrimensor, técnicos agrícolas, analista de sistema, a pastora Cledes Markus (IECLB) e coordenado pelo antropólogo da FUNAI (RS), Walmir da Silva Pereira.

Toda esta discussão nos remete à trajetória histórica da “pacificação” dos Xokleng que se configurou num processo violento de mudanças culturais. Com o contato, Hoerhann objetivava transformar os indígenas de coletores e caçadores nômades em agricultores sedentários, que produzissem seu próprio alimento. Viram-se, então, confinados em um pequeno espaço, que já não lhes garantia a continuidade em seu sistema adaptativo tradicional. Em decorrência disto, foram obrigados a adaptar-se a uma nova dieta alimentar que resultou em sérios problemas de saúde, deixando-os mais suscetíveis à aceitação de produtos como cachaça e açúcar, até então desconhecidos, mas que se tornavam uma alternativa à dificuldade de obterem “especiarias tradicionais” como o mel e uma bebida fermentada, obtida a partir da mistura de mel, água e xaxim (Santos, 1973: 178). Assim, por um período, os Xokleng passaram a cultivar roças coletivas, produzindo gêneros para seu sustento e para serem comercializados com os regionais o que retornava em meios de assistência, medicamentos, alimentos e vestuário, fornecidos pela chefia do Posto, que intermediava o comércio dos produtos. Com isso, foi inevitável a aproximação dos Xokleng à sociedade regional e, por conseguinte, o desejo dos mesmos de engajarem-se em seu sistema econômico⁹⁶.

Estes fatores provocaram novas mudanças nas atividades econômicas da TII à época. Com o afastamento de Hoerhann da direção do Posto (1954), os Xokleng viram-se estimulados à extração dos recursos naturais da área. Como já foi dito, passaram ao corte e comercialização do palmito⁹⁷, nas décadas de 50 e 60. Tendo exaurido tal produto, iniciaram o corte da madeira que se intensificou com a construção da Barragem Norte.

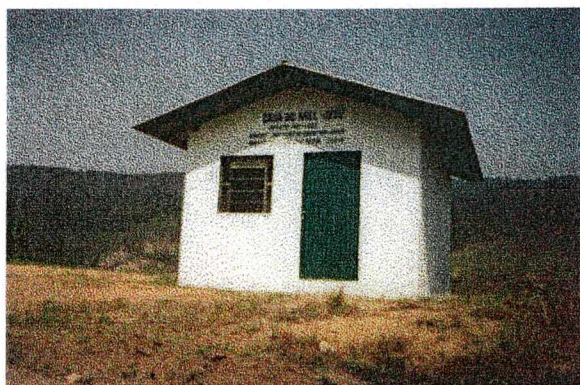
O que resultou de todo este processo de mudanças foi o abandono quase que total do cultivo de roças para a subsistência. Por outro lado, não houve preocupação por parte do órgão de assistência em repor o meio ambiente explorado. Assim, quando no início da década de 90 o corte da madeira foi proibido pelo Governo Federal e pouco restava da mata nativa, os Xokleng acentuaram suas reivindicações junto aos órgãos governamentais⁹⁸.

⁹⁶ Conforme comenta Santos, foi notável a preocupação de Hoerhann com os efeitos desta aproximação entre os Xokleng e os regionais. Sem o repasse de recursos por parte do SPI, o “pacificador” encontrava dificuldades para atender às solicitações indígenas, cada vez mais expostos à adoção de costumes da sociedade regional, interessada no potencial natural da TII. Tal situação levou os Xokleng a recusarem a ação de Hoerhann que, vendo-se marginalizado por estes e envolvido na morte de um indígena, foi afastado de suas funções em 1954 (1973: 184-185).

⁹⁷ Santos discute com propriedade as ações de comerciantes regionais na TII e suas negociações com os Xokleng em vista da extração do palmito (1973: 259-260).

⁹⁸ Tal situação pode ser constatada em uma carta enviada ao Ministro da Justiça, José Carlos Dias, em 1999, por lideranças da comunidade indígena solicitando liberação de recursos emergenciais para aquisição de alimentos durante o plantio e recursos para iniciar as lavouras, num total de R\$ 25.000,00 (vinte e cinco mil reais).

Atualmente, algumas famílias retomaram gradualmente pequenas roças com produtos como milho, arroz e feijão, para seu sustento básico. Muitas pessoas agregaram-se a seus parentes idosos, cuja aposentadoria representa uma importante fonte de subsistência, bem como, o auxílio maternidade, auxílio para deficientes físicos e, ainda, a possibilidade de empregos na FUNAI, como enfermeiro, por exemplo, assumidos mais comumente entre as lideranças. Outros, ainda, migraram para cidades da região onde trabalham como operários, diaristas, domésticas (Henriques, 2000).



Projeto do Mel – Aldeia Sede – Setembro/2000.
Foto: BCM.

Diversas intervenções de organizações não governamentais (ONGs) e prefeituras objetivando garantir aos índios o alcance de meios de subsistência não tiveram o resultado esperado, na maioria das vezes, devido à falta de entrosamento entre as entidades proponentes e os reais interesses dos indígenas, ou ainda pela falta de competência dos técnicos envolvidos no processo.

Como exemplo disso, podemos citar as tentativas de implantação de projetos como extração de mel, granja de galinhas e criação de porcos, plantio de árvores frutíferas, agricultura básica, entre outros, como presenciamos ao longo dos contatos e estadias na TII⁹⁹.

É a partir desse quadro mais amplo que se pode vislumbrar a reação indígena no tocante à perspectiva de redemarcação das terras. Em junho de 1998, os Xokleng deflagraram um movimento de ocupação de parte das terras em processo de identificação pelo GT. Localizadas na aldeia Bugio, estas terras são de ocupação de pelo menos quatro empresas madeireiras, que reflorestaram a área com *Pinus eliotis*. Quando os Xokleng perceberam que as madeireiras começaram a extrair tais árvores, entenderam como sua a área e, portanto, viram-se no direito de posse das mesmas, tratando logo de vendê-las.

Tal movimento implicou em novos arranjos no interior da TII. Uma espécie de acampamento foi se estabelecendo no local, estendendo-se até a região de Bonsucesso, município de Itaiópolis (SC), onde construíram barracos de madeira e lona para se abriga-

⁹⁹ Neste particular merecem destaque os Projetos Xokleng (1975) e Ibirama (1995), que não foram implementados. Em relação aos demais projetos há que considerar a inoperância e incompetência, quando não o desvio de grande parte dos recursos, por conta dos órgãos envolvidos na administração dos mesmos, dentre eles, a própria FUNAI. Em uma visita à aldeia Bugio nos dias 22 a 26 de agosto do presente ano pude presenciar o descontentamento de alguns moradores em relação à maneira como são organizados tais projetos. Segundo uma informante, de aproximadamente 32 anos, não índia, casada com um Xokleng, “as atividades deveriam ser feitas individualmente e não de maneira coletiva, pois não dá certo”. Mostrou-me a casa do mel, no momento desativada, e os restos de tijolos e telhas, abandonados em meio a um terreno, sem nenhuma utilização e que seriam destinados à construção de granjas na aldeia.

rem. Assim, muitas famílias deixaram suas aldeias para integrarem o grupo que permanece até os dias atuais¹⁰⁰. Tal condição permitiu-lhes recursos financeiros mais imediatos através do retorno à venda de madeira, contudo acirraram-se os conflitos com as empresas madeireiras e os colonos habitantes da região¹⁰¹.

Não foram poucas as reuniões entre colonos, sobretudo da região de Itaiópolis e Vitor Meirelles, com maior número de propriedades atingidas pela ampliação e prefeitos para contestar os interesses indígenas sobre as terras. A situação se agravou em julho de 1998, quando os Xokleng ameaçaram invadir as casas e propriedades dos agricultores de Bonsucesso¹⁰². A situação-limite, foi a forma encontrada pelos Xokleng para pressionar as autoridades a agilizarem a aprovação do Relatório elaborado pelo GT, o que configurava avanços no processo de redemarcação fundiária da TII.

Em contrapartida, os agricultores também iniciaram mobilizações, com o apoio dos políticos locais e das empresas madeireiras. Apresentaram contestações ao processo referido além de buscarem, junto ao Fórum Parlamentar Catarinense e aos senadores catarinenses Jorge Bornhausen (PFL) e Casildo Maldaner (PMDB), a intermediação a seu favor no Ministério da Justiça¹⁰³.

Uma série de embates se deram e continuam ocorrendo até o presente momento enquanto não se tem uma definição a respeito da regularização da TII¹⁰⁴. De tudo isso, pode-se inferir que, apesar da morosidade e truculência que permeiam os trâmites do processo, persiste a resistência indígena como ato de reafirmação, perante a sociedade, de seus direitos tradicionais sobre a área. Todavia, persistem, igualmente, os estereótipos em rela-

¹⁰⁰ Numa das estadias na TII, quando houve reunião com lideranças Xokleng, no Bugio, enquanto pesquisadora, estive visitando o acampamento juntamente com a EE atual. Era o dia 24 de março de 2000. Contamos aproximadamente 21 caminhões, 15 tratores e 27 barracos onde se alojavam os indígenas e alguns empregados de madeireiros da região que negociavam madeira com os Xokleng.

¹⁰¹ É o que se pode observar, atualmente, em todas as reuniões, contatos, comentários dentro da TII com lideranças indígenas e com regionais. Este clima de tensão é expresso também através da imprensa. Vejam-se, por exemplo os jornais regionais: *A Notícia*, 16.07.98, p. A-9; 22.11.98, p. A-9; 04.12.98, p. A-10; 17.05.2000, p. A-8; *Diário Catarinense*, 4.12.98, p. 20; 20.07.98, p. 25; *Jornal de Santa Catarina*, 21.07.98, p. 5-B.

¹⁰² Assim noticiava a imprensa: "Os indígenas estão armados e são acusados de fazer guerra psicológica sobre a população, que vive momentos de pânico, sob o argumento de que as terras lhe pertencem. Os prefeitos temem que, caso nenhuma providência seja tomada com urgência, ocorra confronto armado entre índios e colonos" (*Jornal A Notícia*, 16.07.98, p. A-9).

¹⁰³ Não faltaram entreveros em meio a esta situação. Após a aprovação do Relatório do GT, em outubro de 1998, quando 5 famílias Xokleng ocupavam há quatro meses um galpão e um depósito da família Seidel, em Bonsucesso (Itaiópolis - SC), os ânimos se acirraram entre indígenas e colonos. As tensões resultaram em confronto entre as duas partes e a agricultora, Anastácia Seidel, foi baleada. Com isso, os colonos saíram em defesa própria acusando os índios pelo tiroteio. Por sua vez, os Xokleng se defenderam negando os disparos e afirmando que o culpado seria o próprio filho da atingida que, embriagado, começou a dar tiros. (*Jornal A Notícia*, 22.11.98, p. A-9).

¹⁰⁴ Voltaremos ao assunto no Capítulo III quando trataremos da ação do CIMI neste contexto.

ção aos indígenas que foram se formando no entorno regional. Assim, são classificados de invasores, preguiçosos, criminosos e desestabilizadores da ordem do país¹⁰⁵.

1.5.2 Educação e Saúde na TII

No que se refere ao sistema educacional, a TII possui oito escolas distribuídas nas cinco aldeias atendendo a um total de 142 alunos entre Xokleng e Kaingang e oito Guarani, todas com Ensino Fundamental de 1ª a 4ª séries¹⁰⁶. As aulas são ministradas por professores contratados pela Secretaria de Estado da Educação e do Desporto de Santa Catarina (SED), sendo garantido, igualmente, o ensino bilíngüe por 7 professores indígenas, supervisionados pelo Xokleng, Nanblá Gakrán¹⁰⁷.

Além disso, a SED mantém, em conjunto com o Centro de Educação de Adultos (CEA) de Ibirama, uma equipe volante formada por quatro professores que atuam no ensino supletivo, na TII, com aulas semanais e atividades por módulos. O curso capacita os alunos em nível de magistério e atende, atualmente, a 48 alunos.

O transporte dos alunos é feito com ônibus cedido pelo Estado em convênio com as prefeituras de José Boiteux e Doutor Pedrinho, cidades às quais os adolescentes e jovens Xokleng se dirigem para a continuidade do Ensino Fundamental. Quanto à merenda, a mesma é municipalizada e mantida através de programas do Ministério da Educação que repassa recursos às prefeituras.

¹⁰⁵ Conforme artigo publicado no jornal *Vale do Norte*, de Ibirama (SC), de autoria de Dominique Pierre Faga, proprietário no Rio da Lousa (Vitor Meirelles – SC), em 18 de março de 2000, numa atitude reacionária contra indígenas e entidades de apoio, em defesa dos colonos de Bonsucesso. Ver também carta endereçada ao Presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, em campanha deflagrada pelos colonos de Bonsucesso em defesa de suas propriedades, no primeiro semestre de 2000.

¹⁰⁶ Há 3 escolas na aldeia Sede, 2 no Bugio, 1 na Palmeirinha, 1 na Figueira e 1 no Toldo. Além disso, há uma escola no Canteiro de Obras da Barragem Norte, com Ensino Fundamental (1ª a 8ª séries) que também é freqüentada por indígenas. Possui 2 professores bilíngües.

¹⁰⁷ Os professores recebem capacitação através da Secretaria Estadual de Educação, num total de 96 horas/aula, em cursos por etapas, no período de recesso das aulas. Além disso, alguns professores e estudantes indígenas, indicados pelas lideranças fazem curso de magistério, nos finais de semana, em Rio do Sul (SC). (Informações obtidas no dia 20/11/2000, com Sandra Mara Cardoso, coordenadora do Núcleo de Educação Indígena (NEI) da SED de Santa Catarina).

Saliente-se que, atualmente, há 8 indígenas cursando o Ensino Superior nas Universidades do Vale do Itajaí: FURB (Blumenau) e UNIVALI (Itajaí). Alguns tiveram auxílio da FUNAI para o pagamento das mensalidades, contudo, tal apoio acabou não se efetivando de maneira satisfatória¹⁰⁸.

Entre as conquistas significativas para os Xokleng, no âmbito educacional, cabe destacar a criação do Núcleo de Educação Indígena (NEI), vinculado à SED, 1996, objetivando um ensino diferenciado nas escolas indígenas, sobretudo no que se refere à educação bilíngüe. Além disso, são fornecidos cursos de Capacitação de Professores Indígenas, espaços relevantes para a produção de subsídios à prática escolar¹⁰⁹.

O atendimento à saúde na TII é feito pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA, antigo FNS) que dispõe de uma Equipe Multidisciplinar composta por: médico, enfermeiro, odontólogo e técnico de enfermagem, com cronograma semanal de visitas às aldeias. A equipe se desloca de José Boiteux e permanece um dia em cada aldeia. Há também os agentes comunitários que prestam serviços neste setor através de visitas às famílias e acompanhamento em casos de doenças. Tais agentes recebem um salário mínimo mensal, como parte de um convênio estabelecido pela prefeitura de José Boiteux em conjunto com a de Vitor Meirelles, com a FUNASA, em Brasília. O órgão repassa recursos para contratação de pessoal, aquisição de insumos, manutenção de viaturas, exames especializados e consultas, próteses e remoção de pacientes com indicação médica para tratamento fora do município¹¹⁰. Além disso, nas aldeias da Sede, Bugio e Palmeirinha, há pequenos postos de saúde onde enfermeiros fazem o atendimento. Contudo, são constantes as reclamações de várias lideranças sobre a qualidade do atendimento e os parques medicamentos que chegam

¹⁰⁸ Segundo informações dos pais de uma das estudantes indígenas da FURB, em entrevista no dia 24 de agosto de 2000, na aldeia Sede, o auxílio da FUNAI para o estudo teria sido cortado. Na ocasião, os mesmos encaminhavam pedido de ajuda ao CIMI. Sobre isto ver também Henriques (2000: 112). O jornal **Diário Catarinense** de 01 de setembro de 2000, p.26, noticiava que 8 indígenas Xokleng, estudantes da FURB estariam ameaçados de ter suas matrículas trancadas por inadimplência. O débito que, segundo a notícia, atingiria R\$ 25.000,00, seria consequência da falta de repasse de verbas por parte de FUNAI que, a partir de 1998, teria assumido o custeio dos cursos.

¹⁰⁹ Exemplo disso, são os livros editados na língua tradicional: "*Vânkhala Jô Kabel*" (Criri et al., 1999). "*Ag Vê Te Kágel Mu: Nosso idioma reviveu*" (Gakran, 1999), "*A Grande Caçada*" (Ngamun et al., 1999), "*Van Zi To Ebém Ki Aklég Ne Vã*" (Ndilli et al., 1999) (Citados por Henriques, 2000: 35).

¹¹⁰ Há também recursos mensais repassados às prefeituras para o chamado "incentivo hospitalar", provenientes da Secretaria de Assistência à Saúde do Ministério da Saúde. Tais convênios, contudo, encerraram em dezembro de 2000. (Informações obtidas no dia 21/11/2000 com Maria Dalva Dantas, enfermeira e chefe do Distrito Sanitário Especial Indígena – Interior Sul (DESEI)).

à TII¹¹¹. Entre os casos de enfermidade mais comuns estão as doenças respiratórias, tuberculose e doenças sexualmente transmissíveis¹¹².

Um fato interessante pode ilustrar a política de atendimento à saúde que por muito tempo vigorou na TII, sob responsabilidade da FUNAI. Numa visita à aldeia Sede, no dia 05 de maio de 1999, assim registrava em meu diário de campo:

Era feriado. Isso tornava mais difícil o conseguir uma carona para o Posto. Foi quando passou um gurgel branco e o motorista ofereceu-me um lugar para embarcar. Tratava-se de um funcionário da FUNAI, não-índio, natural de São José dos Pinhais (PR), instalado no Posto e que atuava também como enfermeiro. No interior estavam, ainda, um casal de índios e um professor da aldeia (...) Em determinada altura do percurso mais pessoas pedem carona. Diz o motorista: "esse carro é como coração de mãe, acolhe todos os que vêm". Segui com ele até a escola das Pacas (aldeia Figueira), onde deixou uns pacotes de merenda. Os demais caroneiros já tinham ficado em suas casas. Seguimos, então, em direção à Sede. No percurso, íamos falando sobre os índios. Parava de vez em quando para atender o chamado de famílias de índios. Uns queriam remédios, outros pediam que os levassem até o hospital. Uma índia pediu para ver seu filho que estava acamado, com dor de cabeça. Com todas essas interferências, o motorista demonstra amolação e desprezo: "esses índios fingem que estão doentes, quando vêem o gurgel passar inventam doenças para poder passear (...). Eles poderiam comprar os remédios, mas esperam tudo por nós (...). São uns enjoados e insolentes (...)"

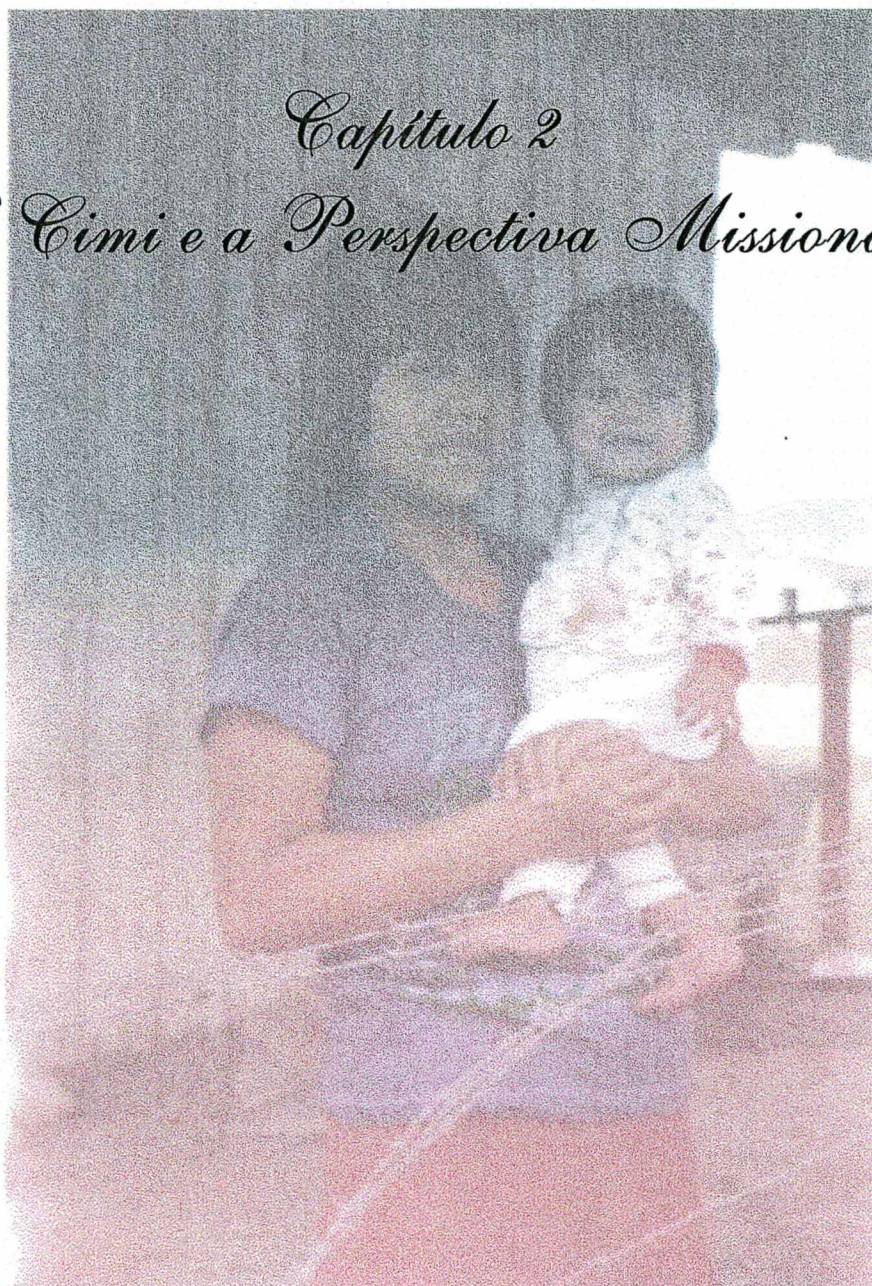
Este episódio, bem como, outros tantos de mesmo teor, presenciados em campo durante o trabalho, enquanto agente do CIMI, denotam o grau de dependência a que esses indígenas foram expostos. Por outro lado, aumentava o descontentamento dos indígenas em relação aos funcionários da FUNAI. Estes, por sua vez, aproveitaram-se da situação de

¹¹¹ Tive a oportunidade de presenciar, no Bugio, durante conversa com a enfermeira que faz o atendimento na aldeia, várias mães trazendo crianças com problemas respiratórios em busca de algum medicamento. A resposta para todas era de que não havia remédios no Posto, nem mesmo erva cidreira para chás, pois a onda de geadas destruíra a que existia. Pedia-se para que as mães esperassem até quinta-feira quando viria a equipe de saúde. Ao que uma das mães respondeu: "Eles acham que a gente só fica doente na quinta-feira!" (Diário de Campo, dia 22 de agosto de 2000). Já no dia 23 de agosto, quando me dirigia à aldeia da Palmeirinha, servi-me de transporte com a condução da equipe de saúde. O médico da equipe mostrava sua satisfação com a chegada de mais medicamentos, embora ressaltasse a importância de incentivar os indígenas ao tratamento com ervas medicinais, segundo ele, como forma de resgatar a medicina tradicional.

¹¹² Como integrante da Equipe Ecumênica, em 1989 tive a oportunidade de investigar e acompanhar a incidência de um caso de AIDS entre os Xokleng. À época, a imprensa noticiou o fato como sendo a primeira ocorrência do vírus HIV entre indígenas no Brasil.

carência vivida pelos Xokleng para imporem seu método de trabalho, marcado fundamentalmente pelo paternalismo e favoritismo.

Capítulo 2
O Cimi e a Perspectiva Missionária



CAPÍTULO 2

O CIMI E A PERSPECTIVA MISSIONÁRIA

“A luta dos povos indígenas nos faz redescobrir o mistério e a utopia da vida: suspender a marcha para o abismo, abandonar a prisão das necessidades, sonhar o prazer da liberdade e da responsabilidade recíproca” (Paulo Suess)¹¹³.

Uma aproximação ao estudo da proposta missionária *cimiana* tende a considerar tal iniciativa como um projeto inovador, que rompe com o exercício da “missão” tradicional e impõe uma postura diferenciada na relação com os povos indígenas. O movimento mais amplo de inquietação e de mudança no interior da Igreja Católica, e que teve influência na criação do CIMI, será focalizado no presente Capítulo. Para o entendimento desta proposta “renovada” serão evidenciadas as linhas de orientação básica da atividade missionária *cimiana* e as novas perspectivas por estas impressas.

2.1 A Igreja Missionária e a Criação do CIMI

Em análises sobre o “*replanteamiento del indigenismo*”, nas décadas de 1970-80, Manuel M. Marzal¹¹⁴ aponta o “indigenismo crítico”, corrente de pensamento que surge entre os antropólogos mexicanos e peruanos, como espaço questionador do indigenismo oficial dos governos, que buscava a integração dos índios às nacionalidades dominantes. Dentre os trabalhos mais importantes a este respeito, Marzal destaca a Declaração de Barbados (1971) onde um grupo de antropólogos latino-americanos (Guilherme Bonfil, Darcy Ribeiro, Stéfano Varese, Sílvio Coelho dos Santos e outros) se reuniu para participar de um

¹¹³ SUESS, Paulo. *Memória Indígena*. Anexo ao Texto-Base do 9º Encontro Intereclesial das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), 17 fev. 1997. p. 13.

¹¹⁴ MARZAL, Manuel M. El Indigenismo. Rebeldes y Utópicas. In. *História de la Antropología 2*. Instituto de Antropología Aplicada, 1994.

simpósio sobre a fricção interétnica na América do Sul¹¹⁵. Como fruto desse encontro, lançou-se uma declaração onde se analisa a responsabilidade do Estado, das missões religiosas, dos índios e dos antropólogos. Em relação às missões o texto é explícito: “*Lo mejor para las poblaciones indígenas, y también para preservar la integridad moral de las propias Iglesias, es poner fin a toda actividad misionera*”¹¹⁶.

Além disso, a Declaração assinala uma série de pontos dando amostras de uma postura crítica frente à atividade missionária, tanto católica, quanto protestante. Diante disso a reação das Igrejas se fez sentir de maneira renovada. O Conselho Mundial de Igrejas, que havia sido um dos patrocinadores do simpósio de Barbados, organizou outro encontro em Assunção (1972) que, segundo Marzal, não deixou de denunciar a vinculação entre missão e colonialismo e reconhecer que “*muestras Iglesias, más de una vez, han sido solidarias o instrumentalizadas por ideologias y prácticas opresoras del hombre*” (In. Marzal, 1994: 328). E afirma, por conseguinte, o princípio da missão da Igreja a partir de uma atitude de respeito às diferenças culturais, bem como, apresenta elementos para orientar esta missão junto aos povos indígenas. Por sua vez, a Igreja Católica presente nos países do grupo andino se reúne em Iquitos (1979), para fazer sua própria auto-crítica e estabelecer novos rumos na atividade missionária¹¹⁷.

Desse modo, a despeito de um longo período em que muitos setores da Igreja, arraigados e firmemente sustentados no poder de Roma, insistiam em seguir geograficamente – muitas vezes também ideologicamente – os caminhos abertos pelos conquistadores, qualificando o passado religioso dos povos indígenas de idolatria, desrespeitando suas culturas pela imposição de novas crenças, destruindo suas tradições, subjugando-os em sua maneira de viver e entender o mundo, explorando e dominando suas propriedades¹¹⁸, pode-se ouvir vozes diferenciadas que intentam uma retomada, uma re-conversão histórica irre-

¹¹⁵ O conceito de *Fricção Interétnica* foi introduzido por Roberto Cardoso de Oliveira (1964), como característica básica da situação de contato. (OLIVEIRA, R. C. “A noção de fricção interétnica”. In: *O Índio e o Mundo dos Brancos*. São Paulo: Difusão e Império do Livro, 1964).

¹¹⁶ A proposição dos antropólogos parte da constatação que “*la obra evangelizadora de las misiones religiosas en la América Latina corresponde a la situación colonial imperante, de cuyos valores está impregnada. La presencia misionera ha significado una imposición de criterios y patrones ajenos a las sociedades indígenas dominadas, que abajo un manto religioso encubren la explotación económica y humana de las poblaciones aborígenes.*” (In: GRÜNBERG, George (Coord.) *La Situación del Indígena en América del Sur*. (Aportes al estudio de la fricción inter-étnica en los indios no-andinos), Montevideo: Tierra Nueva, 1972, p.459-508.

¹¹⁷ Esta avaliação crítica e confissão de falhas na condução da atividade missionária não acarretou, porém, na suspensão do serviço religioso junto aos índios – como queriam os antropólogos –, mas, ao contrário, serviu para estabelecer uma pastoral catequética com critérios totalmente reformulados (Fioravanti, 1990: 92).

¹¹⁸ A esse respeito ver: Ribeiro (1970), Galeano (1983), Beozzo (1987), Richard (1987), Cayota (1992), Comblin (1996).

versível. Propõem-se uma inversão de métodos, buscando-se a superação do tradicional modelo *triumfalista* de Igreja, articulando o que José Comblin chama de “nova evangelização em que a novidade não se referia somente aos aspectos exteriores, mas também ao conteúdo da mensagem” (1996: 37)¹¹⁹. Poder-se-ia afirmar, com Eduardo Viveiros de Castro que, a partir de então, a concepção religiosa da ordem cultural nativa passa a ter grande sucesso no seio da Igreja dita progressista; pois, “mais próximas que a nossa dos valores originais do cristianismo, as sociedades indígenas transpirariam religiosidade por todos os poros (...) o novo missionário descobre que não são os índios que precisam se converter, mas ele próprio” (1992: 26).

Este processo de maior abertura na Igreja Católica tem suas raízes em eventos específicos e de maior intensidade no interior da própria instituição. O Concílio Vaticano II (1962-1964) foi o motor propulsor dessa “nova evangelização”, que tem seus reflexos universais. Na América Latina, o grande marco da Igreja com a condição vivida pelos povos latino-americanos foi a Conferência de Medellín (Colômbia), em 1968. Liderada por bispos latino-americanos, a Igreja começou um processo novo, distinto e oposto ao relacionamento que vinha mantendo com os diferentes povos. A opção pelos pobres, assumida como prioridade entre as linhas de ação da Conferência quis significar, conforme Comblin, “uma transformação da Igreja para torná-la mais acessível aos pobres” (1996: 33). Desta forma o tema dos pobres tornou-se uma constante no discurso eclesial. Contudo, nem sempre o discurso se efetivou na prática. Comblin comenta que a recepção às prioridades de Medellín foi diversa. Houve um movimento por parte de vários teólogos para reduzir o alcance da opção que foi definida como preferencial e não excludente (1996: 34)¹²⁰.

O processo toma novo vigor com a Conferência de Puebla (México), em 1979, onde se evidenciam, com maior clareza, os “rostos” sofridos do Continente, dentre eles os povos indígenas. No discurso renovado da “opção preferencial pelos pobres”, estes têm espaço para expressar sua criatividade, originalidade e diferenças culturais. E os(as) religiosos(as) assumem as lutas por justiça e dignidade junto aos pobres, trabalhadores, enfim.

¹¹⁹ Segundo Comblin, antes de tudo era preciso levar em conta a onda de subjetivismo próprio da modernidade, bem como a continuidade entre as disposições humanas fundamentais e as ofertas do Cristianismo. Esta preocupação com a inovação no interior da Igreja Católica, intensificou-se a partir do final do século XIX, através da encíclica *Rerum novarum*, documento em que o Papa Leão XIII assume a defesa dos direitos dos operários (1996: 31).

¹²⁰ Conforme comentários de Comblin, uma primeira reação para esvaziar o conceito de Medellín consistiu em espiritualizar o conteúdo da pobreza. Assim todos caberiam na categoria de pobres fazendo desaparecer a opção já que seriam iguais. Outra reação consistiu em multiplicar as opções preferenciais, acrescentando-se, por exemplo, a opção pelos jovens (1996: 34).

Assim, há um reordenamento das práticas pastorais e os cristãos começam a participar em organizações, movimentos populares, sindicatos e partidos políticos.

Esta nova postura adotada pela Igreja tem reflexos imediatos na missão junto aos povos indígenas. O Concílio Vaticano II e a Conferência de Medellín assinalaram para a busca e descoberta de novas formas de presença e trabalho indigenistas. É justamente neste período (1972) que nasce, no Brasil, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), no auge do “milagre econômico”, da repressão e da violência promovidas pelos militares que controlavam o país.

Oficialmente fundado em 23 de abril de 1972 por um grupo de missionários reunidos em Brasília¹²¹, o CIMI assumiu como objetivo primeiro atender à demanda de uma “assessoria permanente” à pastoral indigenista (Fioravanti, 1990: 94). Foi constituído, inicialmente, como um Conselho de “assessores intelectuais” para contribuir em ações como: elaboração de novas linhas de atuação missionária (diretório indigenista/missionário); estabelecimento de formas de relação e colaboração com outras atuações indigenistas (sobretudo com a FUNAI); discussão da política e legislação indigenista (Estatuto do Índio). Contudo, algumas mudanças logo se sucederam imprimindo uma nova dinâmica à entidade. Neste período, integraram o secretariado do CIMI, equipes volantes encarregadas do levantamento da realidade indígena e, mais tarde, novas equipes de trabalho em regiões específicas (Relatório Geral de Avaliação do CIMI. Contribuições Sistematizadas a partir das bases: CIMI, 1997: 11).

Sem dúvida, o contexto à época de criação do CIMI era completamente desfavorável às populações indígenas. A ditadura militar havia destruído praticamente todas as formas de organização da sociedade que pudessem representar alguma contestação ao regime implantado. “O silenciamento da sociedade civil, a desestruturação das ‘forças vivas’ de articulação e organização nos amplos setores populares (sindicatos, partidos, entidades) possibilitaram a implantação de grandes projetos de desenvolvimento”¹²². Um clima de forte temor e terror sobrevinha de um contexto de tortura, invasões de universidades, censura à imprensa e imposição de um nacionalismo (“ame-o ou deixe-o”), que acabavam por silenciar quaisquer sinais de resistência.

¹²¹ Em entrevista ao *Jornal Porantim – Em Defesa da Causa Indígena*, Brasília: CIMI, Ano XV, 153, 01:1993, p.14, padre Antonio Iasi, um dos fundadores do CIMI, declarou que, a partir de 1967, portanto, anterior à criação do CIMI, os assuntos indígenas, no interior da Igreja Católica, eram confiados ao Secretariado Nacional de Atividade Missionária (SNAM) que tinha como função buscar missionários e assessores e promover encontros de pastoral indigenista

¹²² Relatório Geral de Avaliação do CIMI. Contribuições sistematizadas a partir das bases. *op cit.* p. 11.

Segundo o Relatório Geral de Avaliação do CIMI (RGAC), “o grito de socorro dos povos indígenas ecoava por entre as frestas da dominação” (1997: 11). Para muitos missionários¹²³ indigenistas e pessoas afins, fazia-se necessária uma ação mais ampla e articulada. Foi então que se concebeu uma forma de “articulação, animação e coordenação das atividades missionárias junto aos indígenas, na forma de um conselho” (1997: 11)¹²⁴.

Para Fioravante, o CIMI surge e inicia sua trajetória histórica “à luz dessa conjuntura sócio-política e ideológica contraditória e conflitiva” (1990: 83). E explica que, se de um lado a agência religiosa se funda sobre os ideais embutidos nos processos de desconstrução¹²⁵ e revolucionários, por outro, a atuação do CIMI, “choca-se e vive o clima das ‘contra-revoluções’ e das lutas de resistência contra os regimes ditatoriais e repressivos dos ‘generais’ latino-americanos” (1990: 83).

Há que salientar, contudo, que se o Concílio Vaticano II representou um “movimento de aceleração histórica” e que pretendeu superar a categoria de Cristandade, a partir de uma “abertura respeitosa a povos e culturas não ocidentais”, a própria doutrina elaborada naquela Assembléia Conciliar não abordou com a devida suficiência a face conflitiva, quando não dramática, da realidade social do momento, atendendo-se à reflexão de relações mais conciliadoras da mesma realidade social (Fioravanti, 1990: 84).

Aos olhos de uma crítica antropológica, pode-se inferir, ainda que as “recomendações conciliares” como um todo revelaram a permanência de traços marcantes de dogmatismo e etnocentrismo. O que, no dizer de Fioravanti, se expressa, nas operações multiétnicas, sob a forma de uma acomodação ou adaptação das tradições culturais e religiosas ao patrimônio cristão. Desta forma, a ação pastoral é ainda postulada a partir da seleção de ritos e culturas de outros povos que, mesmo idealizados como permanecendo “íntactos”, terão de sofrer uma “elevação” e um “saneamento”¹²⁶.

¹²³ Assim são chamados os que atuam no CIMI.

¹²⁴ Ao longo dos 28 anos de existência, o CIMI foi se estruturando de acordo com critérios geográficos, eclesiais ou conforme a disponibilidade de agentes e da presença dos povos indígenas. Atualmente, o CIMI Nacional estrutura-se em 11 Regionais (Goiás-Tocantins; Rondônia; Leste; Mato Grosso; Norte I; Norte II; Mato Grosso do Sul; Maranhão; Amazônia Ocidental; Nordeste; Sul) e um Secretariado Nacional, que se articulam entre si e coordenam o trabalho de 347 missionários em 112 equipes de área. Um número de 380 áreas indígenas, num total de 181 povos são acompanhados (RGAC, 1997: p.30).

¹²⁵ Fenômeno que reivindica para os povos colonizados direitos e autonomia dos poderes coloniais, cria ampla movimentação ideológica e política, mesmo dentro dos organismos centrais da Igreja Católica, o que coloca em questão o modo de concepção catequética anterior (Fioravanti, 1990: 84).

¹²⁶ Segundo Fioravanti, a insistência dos escritos do Concílio Vaticano II acerca da necessidade de “purificação” (de erros e superstições) como etapa prévia para as práticas culturais “nativas”, o que as incorporaria em uma suposta “pureza e sublimidade” cristãs é forte indicativo de postura ainda dogmática e etnocêntrica da instituição (1990: 85).

Em que pesem estas evidentes limitações, há o estabelecimento de um clima de “esperanças”, a partir de um quadro geral inovador e avanços históricos generalizados, propiciados pelo evento eclesialístico. É exatamente este movimento de renovação, no qual o CIMI tem sua gênese e formação ideológica, que lhe serve de substrato e de constante referencial.

Não menos importante, como quadro referencial do CIMI, foi a Conferência de Medellín, já referida e através da qual se propulsiona uma linha de reflexão característica de movimentos inovadores latino-americanos. Esta orientação teve relevante influência na elaboração de diretrizes por parte do CIMI e impulsionou a efetivação da “Teologia da Libertação”¹²⁷.

Expressando uma recepção local do Concílio, a Conferência de Medellín teve como preocupação primeira acompanhar a transformação social do continente latino-americano adequando a este, novas formas de trabalho pastoral. Vale destacar um dos pontos-chaves assinalados no documento final e que propõe recorrer aos “sinais dos tempos latino-americanos” para empreender uma evangelização que responda aos esforços de libertação e de humanização dos povos do continente¹²⁸.

Já no que diz respeito aos povos indígenas, a Conferência não aborda o assunto de maneira explícita, omitindo-se, inclusive, em relação à atividade missionária. Por conseguinte, enfrenta-a pela vertente mais geral referindo-se ao homem socialmente marginalizado. Cabe aqui a constatação de Fioravanti: “A par do índio, este sofreria a falta de respeito à sua dignidade humana e ambos clamariam por processos de ampla transformação social” (1990: 87).

Um dado interessante ao se analisar a gênese do CIMI e que foi exaustivamente refletido por Fioravanti, dá conta da existência do binômio crise/renovação no quadro circunstancial em questão. Mesmo que simultâneo, o dado teve uma recepção diversa por parte dos atores interessados: por um lado, havia a preocupação em abrandar as conse-

¹²⁷ *Teologia da Libertação*: movimento dentro da Igreja Católica, mais expressivo nas décadas de 1970 e 1980 que teve como expoentes os teólogos Leonardo Boff (Brasil) e Gustavo Gutiérrez (Peru). A esse respeito, fala Gutiérrez: “Esta reflexão (que emerge da teologia de libertação) deverá partir da presença e ação dos cristãos em solidariedade com outros homens no mundo de hoje; em particular, na perspectiva de sua participação no processo de libertação que se opera na América Latina” (1975: 47). E continua: “O devir histórico faz-nos descobrir aspectos insuspeitados da revelação, assim como conhecer mais profundamente, exprimir com maior correção e melhor adaptar a Igreja aos nossos tempos. Por isso é que o compromisso dos cristãos na história constitui verdadeiro ‘lugar teológico’ ” (1975: 73). Ver também: Comblin, 1985, 1996; Richard, 1987; Lustosa, 1991; Agostini, 1993; Maestri, 1998.

¹²⁸ CELAM (Conferência Episcopal Latino-Americana), “Mensagem aos Povos da América Latina”. In: *A Igreja na Atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio (Conclusões de Medellín)*. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 37.

quências do traumatismo da crise e por outro, numa linha operativa, procurava-se ensaiar metodologias catequéticas renovadas (1990: 92).

Tal clima contrastivo, emergente em um novo contexto que demandava o abandono de práticas e métodos ultrapassados como centralização (paternalismo) e metodologia catequética impositiva, possivelmente teve como contribuição uma nova compreensão da realidade sócio-política por parte dos agentes eclesiais, a partir das duras críticas emitidas por antropólogos.

Assim, a atuação tradicional da Igreja Católica no Brasil, nas diferentes missões, começou a ser questionada em encontros de “missionários descontentes”, desde 1968. Em 1969 foi criada a Operação Anchieta (OPAN), com o objetivo de trazer a participação organizada de leigos junto aos povos indígenas. Segundo o RGAC, essa nova proposta indigenista, de convivência e trabalho nas aldeias, longe de estruturas e vícios das missões tradicionais, foi um marco no processo de organização do CIMI e definição de suas linhas de ação¹²⁹.

Num primeiro momento, a atuação foi marcada pelo levantamento da realidade indígena, pelas denúncias sistemáticas das violências, agressões e mortes a que estavam sendo submetidos os indígenas em todo país. Isto implicou em uma relação de enfrentamento com a política indigenista oficial e, até mesmo, de questionamento das missões locais. Desse modo, pode-se sugerir que a dura realidade e a determinação na defesa da vida dos povos indígenas ajudou a construir e consolidar uma nova dinâmica de presença e compromisso com estes povos.

No ano seguinte à criação do CIMI foi lançado o documento “Y – Juca Pirama” que esclarecia a postura política e antropológica que marcaria os novos caminhos dos missionários católicos, articulados no CIMI. No documento afirma-se, de maneira incisiva, o “compromisso com a vida e os direitos dos povos indígenas”. Frente ao quadro de violência e massacres indígenas ressaltam-se os valores que sustentam e mantêm esses povos: a “liberdade, o espírito comunitário, os processos de educação e socialização, a vivência harmoniosa com a natureza” (RGAC, 1997: 12). Como se vê, ainda persiste uma visão generalizada, marcada por uma concepção de cunho essencialmente cristão. Todavia, há um despertar para uma atuação mais pragmática e com definições mais claras de seus objetivos e conteúdos ideológicos.

¹²⁹ Em conjunto com a OPAN, a Equipe Volante do CIMI efetuou sucessivos levantamentos e visitas, o que possibilitou esboçar um quadro mais preciso da realidade indígena no Brasil (Fioravanti, 1990: 102).

Na primeira Assembléia Nacional do CIMI – 24 a 27 de junho de 1975 – em Goiânia, foram consolidadas estratégias de organização que iriam perpassar sua atuação pelos anos subseqüentes. Três eixos foram definidos para orientar a ação: “– a luta pela terra como condição fundamental para garantia da vida presente e futura desses povos; – o respeito e valorização das culturas desses povos, como condição para sua afirmação ética no cenário brasileiro; – a autodeterminação¹³⁰, ajudando os povos indígenas a serem os autores e destinatários de seus projetos e de sua própria história” (RGAC, 1997: 12).

A partir daí as ações do órgão se ampliaram e se diversificaram em áreas como educação, saúde, lingüística, economia de subsistência, através de cursos, encontros e assembléias tanto com missionários quanto com lideranças indígenas. Um amplo movimento de divulgação da realidade indígena a nível nacional e internacional foi implementado através de vários meios e espaços de comunicação dentre eles os informativos regionais, o Boletim do CIMI (desde 1972), Mensageiro (1975), os jornais Luta Indígena (1976) e Porantim (1978).

Igualmente, o CIMI estimulou e contribuiu para a realização de Assembléias Indígenas, que iniciaram em 1974, objetivando a articulação e afirmação étnico-cultural desses povos. Segundo os dados do CIMI, em menos de uma década foram realizadas cinquenta Assembléias Indígenas em todo país, de Surumu, em Roraima, às Ruínas de São Miguel, no Rio Grande do Sul.

Entrementes, tal atuação diferenciada e inovadora, em meio a um contexto político conturbado, resultou em conflitos e tensões. Tornou-se inevitável o choque com a histórica presença paternalista e assistencialista da Igreja¹³¹. A perseguição e repressão de missionários por parte de agentes da política indigenista oficial, mais especificamente da FUNAI, os interesses econômicos de fazendeiros, madeireiros, mineradores que aliciaram

¹³⁰ Para Júlio Gaiger *et al.*, autodeterminação, “para os índios significa o direito de decidir os rumos de seus projetos culturais próprios” (1988: 32). Segundo a antropóloga Lúcia Helena V. Rangel, a autodeterminação para os povos indígenas, “pode significar tão somente a conquista definitiva de áreas territoriais que possibilitem uma vida íntegra de acordo com suas referências culturais e a liberdade para escolher os modos de relacionamento com a sociedade nacional” (Entrevista publicada no Boletim CIMI Sul, n. 93, jan. fev. mar. 1995, p. 5). No ideário do CIMI, o conceito aparece vinculado à autonomia dos povos indígenas, sobretudo na defesa de seus territórios.

¹³¹ Os conflitos entre o CIMI e a FUNAI tiveram repercussões dentro da própria Igreja Católica. Bispos conservadores, como por exemplo, o Cardeal Vicente Scherer, passaram a dirigir críticas ao CIMI, negando-lhe o direito de denunciar os desmandos da política indigenista oficial (Fioravanti, 1990: 107).

e cooptaram lideranças foram alguns dos entraves à ação do CIMI e que se estendem até os dias atuais¹³².

À luz destes fatos, vale a análise proposta por Fioravanti ao perceber o confronto que se estabelece entre forças sociais atuantes, que competem pela apropriação de um “capital simbólico” e em consequência obteriam uma espécie de “hegemonia simbólica”. Assim, no enfrentamento com a FUNAI, “não haveria simplesmente uma ação cristalina do CIMI, mas esconder-se-ia uma procura de capitalização simbólica e política por parte da entidade” (1990: 107).

Tal proposição parece confirmar-se em outro evento ocorrido a partir de 09 de agosto de 1987 quando, então, a imprensa (sobretudo o jornal *O Estado de São Paulo*) publicou uma série de reportagens com o título “Os Índios na Nova Constituição”, prolongando-se até dia 15 do mesmo mês. Os artigos, com manchetes como “Os Índios na nova Constituição – A conspiração contra o Brasil”, perfaziam um claro ataque ao CIMI, acusando-o de estar subordinado ao Conselho Mundial de Igrejas Cristãs que coordenaria uma conspiração internacional objetivando “impor” ao Brasil um tal “conceito de soberania restrita” sobre as terras indígenas, o que significava lançar as bases para a internacionalização da Amazônia e restringir a participação brasileira no mercado internacional de minérios.

As matérias foram reproduzidas por outros jornais do país, divulgando, igualmente, depoimentos e impressões de políticos e autoridades. Desse modo, criou-se o que o CIMI, usando de um trocadilho à manchete do jornal, chamou de “A verdadeira conspiração contra os povos indígenas, a Igreja e o Brasil”. Em documento divulgado pelo CIMI, com o mesmo título, a entidade esclarece que o alvo imediato da campanha era a Constituinte. Vivia-se um momento de exaustivos debates e apresentações de propostas à nova Constituição Federal. Seria, portanto, uma reação de grupos econômicos, especialmente ligados a empresas de mineração, contra avanços obtidos para os direitos indígenas, desautorizando tais propostas junto ao Congresso Nacional Constituinte¹³³.

Instaurou-se, então, no Congresso Nacional uma Comissão Parlamentar Mista de Inquérito, com a finalidade de apurar as denúncias feitas pelos jornais. A mesma foi

¹³² Fioravanti adverte para o limite de sua análise que, por haver adotado o ângulo analítico próprio do CIMI, reconhece que a questão foi trabalhada de forma reducionista resultando numa polarização de posição (CIMI = bom; FUNAI = mau). A mesma advertência vale, portanto, para este estudo (1990: 107).

¹³³ Documentos da CNBB – CIMI: *A Verdadeira Conspiração contra os Povos Indígenas, a Igreja e o Brasil*, Brasília: Coronário Editora, 1987 e CNBB-CIMI. *Os Povos Indígenas e a Igreja Missionária neste Crucial Momento Histórico*, Brasília, 1988.

dissolvida em 18 de março de 1988, por decurso de prazo, concluindo pela improcedência das acusações feitas pelo referido jornal¹³⁴.

Dentre as repercussões mais imediatas do caso, pode-se destacar o posicionamento da FUNAI que, na esteira dos pronunciamentos exaltados das autoridades governamentais, desencadeou nova ofensiva contra os missionários, retirando ou proibindo seu ingresso em áreas indígenas dos Estados do Roraima, Amazonas e Minas Gerais. À época, o CIMI denunciava, igualmente, a morte violenta de religiosos missionários atuando entre os indígenas¹³⁵.

Em nota divulgada na imprensa, o Conselho esclarecia seu posicionamento frente às acusações: “O CIMI não propõe a internacionalização da Amazônia, que já está de fato, internacionalizada; propõe, sim, o retorno ao controle da Amazônia e seus recursos a mãos brasileiras, especialmente os próprios amazônidas, incluídos os índios” – dentre outras respostas notificadas (Doc. A Verdadeira Conspiração contra os Povos Indígenas, a Igreja e o Brasil, 1987, op. cit., p. 38).

Como se vê, os embates entre o CIMI e órgão indigenista oficial se sucederam, neste caso, em maior escala. Garantida ou não a “hegemonia simbólica” por parte de um destes órgãos, o quadro que se estabeleceu sugere algumas anotações: a entidade *cimiana* ganha maior visibilidade no cenário nacional, por conseguinte, cresce a possibilidade de novas relações nesse meio, o que implica no que E. P. Thompson (1984) chama de “experiência”, que suscita e determina uma consciência social. Consciência esta, elaborada a partir da viabilidade de interesses nesse meio social.

Por sua vez, e mesmo que de maneira indireta, tornaram-se mais visíveis as populações indígenas e a situação dramática a que foram expostas. Se persistiram forças econômicas e políticas interessadas nas riquezas dos territórios indígenas, por outro lado, surgiram novos aliados na defesa dos direitos indígenas. Segundo D. Erwin Krautler, à época, presidente do CIMI, em discurso proferido na Assembléia da CNBB, de abril de

¹³⁴ Sem obter os resultados esperados, setores contrários à Igreja continuaram seus ataques à atuação social da instituição. Em dossiê elaborado pelo Conselho de Segurança Nacional, a Igreja Católica é acusada de exercer um papel de desestabilização do país como um todo, “constituindo uma ameaça considerável” aos chamados “objetivos nacionais permanentes” (Doc. Os Povos Indígenas e a Igreja Missionária neste Crucial Momento Histórico, 1988, op. cit. p. 11).

¹³⁵ Missionários assassinados: Vicente Cañas (maio de 1987) irmão jesuíta que atuava com o povo Enawenê – Nawê (MT); Cleusa Rody Coelho (28 de abril de 1991), da Comunidade das Missionárias Agostinianas Recoletas, coordenadora do sub-regional Purus, do CIMI (AM); padre Ezequiel Ramin, da diocese de Ji-Paraná (RO) que atuava junto a indígenas e lavradores (KRAUTLER, Erwin. *Testemunha de Resistência e Esperança*: discursos de Itaici em defesa dos povos indígenas. Brasília: CIMI, 1991, p. 35).

1989, em Itaici (SP), os indígenas obtiveram um espaço inédito nos meios de comunicação do país e exterior, nos primeiros meses do mesmo ano, quando era constante a presença de lideranças indígenas em Brasília, acompanhando as atividades do Congresso Nacional Constituinte (Krautler, 1991: 56).

Decorrente destes fatos, o CIMI avança na busca de aliados na sociedade envolvente, junto a setores populares, organizações de trabalhadores, participando em fóruns sobre a questão da terra, direitos humanos, cidadania, meio ambiente, educação, saúde, entre outros e promovendo diversos eventos formativos e informativos.

A interpretação dessa experiência valoriza e converge para a mediação ética e étnica, capaz de favorecer a autonomia e alteridade¹³⁶ de povos diferenciados culturalmente. Todo esse processo de retomada na ação missionária aponta, igualmente, para um questionamento em relação ao passado da evangelização, o que se expressa nas palavras do jesuíta padre Ellacuría, morto em El Salvador, em 16 de novembro de 1989: “O que se praticou durante esses cinco séculos foi a dominação de povos, culturas, línguas, religiões (...) o que hoje fica por fazer é um descobrimento daquilo que está encoberto. Só assim é possível surgir o ‘novo mundo’, não como repetição do ‘velho mundo’, mas como verdadeira ‘novidade’ ”¹³⁷.

Concorda com o padre Ellacuría, um dos expoentes da teologia no Brasil, Leonardo Boff: “A primeira evangelização foi realizada sob o signo da dominação. A nova evangelização deve realizar-se sob o signo da libertação, partindo das culturas oprimidas”¹³⁸. Reflete na mesma perspectiva o bispo de São Félix do Araguaia (PA), Dom Pedro Casaldáliga. Sua participação na criação do CIMI e na trajetória missionária atual é de relevante importância. Em relação à evangelização nos últimos 500 anos de história latino-americana, seu discurso é crítico e propositivo: “Devemos confessar, em espírito de quaresma histórica, a omissão e a conivência da Igreja em relação aos povos ameríndios e negros. Confessar abertamente nossa culpa cristã”¹³⁹.

Todo esse contexto é igualmente analisado e aprofundado, com rigor teológico por Paulo Suess, religioso e assessor do CIMI para assuntos teológicos. Na sua opinião as Igrejas Cristãs estão em dívida com os povos indígenas. “À raiz desta dívida está a con-

¹³⁶ Márcio Bolda da Silva reflete sobre o conceito de alteridade: “O outro se revela realmente como outro, em toda acuidade de sua exterioridade, quando se mostra como o mais extremamente distinto, como o não habitual ou cotidiano, como o extraordinário, o enorme, isto é, o fora de norma” (Silva, 1995: 68).

¹³⁷ Publicado na Revista Sem Fronteiras, jan. fev., 1992, p. 28.

¹³⁸ Revista Sem Fronteiras, op. cit., p. 28.

¹³⁹ Revista Sem Fronteiras, op. cit., p. 28.

quista, como pecado primeiro, e a fraternidade negada como consequência. Fraternidade negada significa justiça negada, alteridade destruída, reconhecimento recusado e projeto de vida desarticulado¹⁴⁰. Seu discurso propõe uma ruptura com toda forma de exploração e a articulação de um “novo projeto de vida onde cabem todos”. Atesta a importante contribuição dos povos indígenas nesse processo que, com sabedoria milenar e resistência de 500 anos são parte na construção do “projeto popular”¹⁴¹ nas Américas. Assim, permite pensar a “ruptura cultural” a partir dos povos indígenas, através de ações que se impõem na atualidade a missionários e todos que buscam uma nova configuração social, como a “articulação contra o tédio mortal da monocultura, do monólogo, da hegemonia e do privilégio”. Igualmente, há que romper com a monocultura religiosa na direção de um “macroecumenismo”¹⁴² de solidariedade e reconhecimento¹⁴³.

Proposições, sem dúvida, inquietantes e que se constituem em novos desafios à ação missionária do CIMI. Como isto se refletiu entre os agentes *cimianos* do Regional-Sul da entidade é o que nos propomos analisar nas discussões que seguem.

2.2 Linhas de Ação do CIMI

Com o fim do regime militar e o advento da Nova República, nos anos oitenta, cresceram as expectativas de mudanças substanciais no Estado brasileiro. Em meio aos vários desdobramentos deste novo contexto político cresceu, igualmente, a vontade da participação popular. Esses novos “atores sociais” passaram a reivindicar o atendimento de demandas diversificadas, bem como, o acesso ou garantia de direitos sociais e políticos, ao mesmo tempo em que aprendiam ou reaprendiam a lidar com o Estado. No dizer de Andréa Damacena e Rogério Valle, “os atores sociais precisaram atuar num espaço para eles des-

¹⁴⁰ *Jornal Porantim*. Ano XXI, n. 215, Brasília; jun. 1999, p. 05.

¹⁴¹ A respeito do termo “popular”, Néstor Garcia Canclini trabalha com a perspectiva de que o mesmo é constituído por processos híbridos e complexos, não é monopólio de setores populares e não é vivido pelos sujeitos populares como complacência melancólica para com as tradições (Canclini, 1998: 220). Ver também Damatta, 1994.

¹⁴² Conceito utilizado por D. Pedro Casaldáliga e incorporado por outros teólogos numa perspectiva de abertura, “acolhida que obedece a uma índole, a um espírito que chamariamos de ecumenismo integral, ou macroecumenismo”. Entende, assim, que a palavra “ecumenismo” que se refere a diálogo, intercâmbio e comunhão entre cristãos é acrescida pelo prefixo “macro” para referir-se a ampliação dessas dimensões para além das fronteiras do cristão (Casaldáliga; Vigil, 1993: 192).

¹⁴³ *Jornal Porantim* – Em Defesa da Causa Indígena, Ano XXI, nº 215, Brasília, jun. 1999, p.05.

conhecido: a esfera institucional”¹⁴⁴. Assim, a principal dificuldade para os mesmos se relacionava às condições de intervenção e aos seus atributos como atores.

Nesta perspectiva, tornou-se imprescindível uma postura que proporcionasse uma ação mais comunicativa no espaço público e que refletisse a capacidade articuladora dos “atores sociais” no enraizamento da democracia. Neste âmbito, pode-se analisar o posicionamento do CIMI, através de seus missionários. Numa adequação à prerrogativa de Damascena, a entidade missionária apostou no potencial transformador e criativo dos “atores sociais”¹⁴⁵ para que a expectativa democrática se concretizasse.

Para potencializar sua atuação, o CIMI foi estabelecendo metas e linhas orientativas, definidas mais especificamente nas prioridades assumidas nas Assembléias Gerais. Ressalte-se que, no decorrer destes eventos, há avanços significativos a partir de um redimensionamento constante destas prioridades, de modo a atender as demandas das populações indígenas. Sem pretensões de exaurir a temática, far-se-á uma análise de algumas linhas básicas e comuns que orientaram a ação missionária. Dar-se-á destaque à prioridade – **Terra**, pela ênfase que lhe foi conferida desde a criação do CIMI. Auto-sustentação, Saúde, Educação e Ação Específica junto à sociedade não-índia, serão as prioridades abordadas na sequência¹⁴⁶. “Diálogo Inter-Religioso” e “Inculturação” também merecem destaque, como paradigmas à nova prática missionária.

2.2.1 Terra¹⁴⁷

Segundo o assessor teológico do CIMI Paulo Suess, a posição política do CIMI foi se clareando na medida em que se foi conhecendo melhor as verdadeiras intenções da política indigenista do governo: “integrar o índio à sociedade nacional e, em consequência

¹⁴⁴ DAMACENA, Andréa & VALLE, Rogério. “Atores Sociais: redes interpessoais e institucionalização necessária”. In. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro: Koinonia, ano 19, n. 296, nov. dez. 1997, p. 29.

¹⁴⁵ O conceito “atores sociais”, aqui utilizado, é extensivo tanto aos agentes do CIMI quanto aos povos indígenas, consideradas as especificidades no campo de atuação social e política. Sobre o conceito ver Oliveira Filho (org.) (1987).

¹⁴⁶ Considere-se que a opção por tais prioridades é fruto de um processo gradual, que vem se dando no decorrer da trajetória histórica do CIMI, a partir de Assembléias Nacionais e Regionais, em cursos, encontros de formação e articulação, atentos à situação dos povos indígenas, ao contexto eclesial e realidade nacional e internacional.

¹⁴⁷ Os tópicos que seguem (Terra, Auto-sustentação, Saúde, Educação e Ação Específica junto à Sociedade Não-Índia) são, igualmente, os objetivos parte do documento *Projeto Político Pastoral* (para um período de 10 anos), material elaborado pelo CIMI – Regional Sul a partir de um processo que se estendeu de junho de 1995 até o final de 1997, segundo informações de Clóvis Brighenti, agente do CIMI. Isto se deu com a reestruturação dos quadros do CIMI, quando se definiu por equipes regionais e não mais locais. O documento será referido sob a forma (PPP, 1997).

disso, destruir a sua especificidade, com ou sem as missões. A integração dispensaria a demarcação das terras dos índios e a sua proteção específica” (Suess, 1989: 23).

Assim, a entidade indigenista foi se deparando com uma prerrogativa que se tornaria o eixo central de sua atuação, a marca que foi conferindo especificidade à sua agência: a garantia da terra para as populações indígenas. Tal preocupação repercutiu diretamente sobre a estrutura fundiária do sistema econômico dominante e na prática de uma pastoral “idealista” e paternalista no que se referia à condução do projeto missionário e espiritualista, nos seus conteúdos. Por isto, a entidade enfrentou lutas internas decorrentes deste posicionamento que se refletiu na substituição e renúncia de diversos Conselheiros do CIMI. Assim se expressa Suess: “No grito pela terra, vindo dos quatro cantos do país, descobriu-se a questão central para a sobrevivência dos índios” (1989: 26). Isto possibilitou ao CIMI, passar de preocupações mais internas à Igreja para preocupações substantivas, referentes à sobrevivência dos povos indígenas.

Nesta perspectiva e sob o ponto de vista teológico, o problema da terra, “hoje tão agudo e urgente, é talvez o maior sinal dos tempos, por onde Deus faz um apelo aos evangelizadores” (Suess, 1986: 45). O direito à terra passa a ser interpretado e reforçado à luz da compreensão do projeto bíblico de busca da “terra prometida”. Na acepção de Fioravanti, “a relação Terra-índio é muito parecida com a relação do povo hebreu¹⁴⁸ da Bíblia com sua terra. A terra é a Bíblia Indígena” (1990: 127). Para Suess, a busca da terra, a sua posse e sua demarcação foram fundamentais para o povo hebreu, e o são igualmente para os povos indígenas. Assim, o problema da terra é, visivelmente, compatível com a dinâmica bíblica. O teólogo não deixa dúvidas quanto a uma possível e desejável equação entre a defesa da terra e a “evangelização”: “Por isso os evangelizadores não podem ignorar este problema, nem podem dizer que ele não tem nada a ver com o Evangelho e a catequese” (Suess, 1986: 44).

É interessante notar, igualmente, a conotação que a dimensão *terra* vai recebendo por parte da entidade *cimiana*. Auxiliar na recomposição da “territorialidade indígena”, o que significa a demarcação e regularização destas terras, como posse coletiva de um ‘habitat’ e espaço ecológico, passa a ser visto como prioridade pelo CIMI, por ser considerado aspecto indispensável à manutenção e continuidade sócio-cultural dos mesmos povos (Fioravanti, 1990: 122).

¹⁴⁸ Sobre o povo hebreu ver principalmente: BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*: Edição Pastoral. Trad. STORNIOLO, Ivo; BALANCIN, Euclides. São Paulo: Edições Paulinas, 1990 (todos os livros do Antigo Testamento). Ver também: Bright (1981), Pixley (1990), Sicre-Díaz (1990) e Schwants (1989).

Para Fioravanti, a entidade busca superar uma “reificação” da questão “terra indígena”, evitando o privilegiamento da “conotação material da terra”, no binômio “Terra-Índio”. Assim, dá-se enfoque ao aspecto “relacional” do binômio, onde a terra passa a exercer uma característica “funcional e instrumental com relação ao verdadeiro sujeito que é o índio” (1990: 122). Amplia-se, portanto, a visão da terra e o próprio papel dos indígenas na relação terra/sociedade/cultura.

Daí a articulação freqüente destes elementos no pensar teológico – pastoral: “A terra torna-se o espaço livre, onde as tribos se encontram consigo mesmas e com Deus. A terra torna-se muito mais do que um simples pedaço de chão, necessário para poder plantar e sobreviver (...) Ela é sua *casa*, casa de família, onde as tribos encontram sua identidade” (Suess, 1986: 45). Em outro momento, o mesmo autor ainda dirá: “Essa terra não é apenas um “meio de produção”¹⁴⁹. É o lugar da memória coletiva do povo, da sua história, do seu lazer e trabalho, onde celebram os seus rituais de vida e de morte” (Suess, 1999: 05). Assim, tornou-se freqüente entre os indigenistas do CIMI a expressão: *destruir a terra é destruir os filhos da terra*. A destruição do espaço territorial destruiria, igualmente, as condições de reprodução de seu modo de ser.

Deste modo, o eixo *terra* tornou-se referencial básico nas doze Assembléias Nacionais promovidas pelo CIMI¹⁵⁰. A discussão do tema acentuou-se a partir da V Assembléia, de 25 a 29 de setembro de 1983, quando os indígenas presentes exigiam: “O que nós queremos com mais urgência é a demarcação das terras”. A resposta a este apelo se fez sentir no Comunicado Final da Assembléia: “Denunciamos a subordinação ilegal das terras indígenas à tutela da Segurança Nacional e reafirmamos como objetivo prioritário da causa indígena a demarcação e garantia de todos os territórios indígenas” (Suess, 1989: 31).

Há que salientar que a recuperação e garantia das terras indígenas, assumida como “bandeira de luta” pela entidade *cimiana*, sobreveio num contexto marcado por sé-

¹⁴⁹ Tomando como referência a tradição marxista, Fioravanti revela que o elemento “terra”, forjado como equivalente de mercadoria, assume, como esta, todas as características de fetichização. Assim, a mercadoria, fruto do trabalho humano, inverte as relações sociais de modo que as “coisas” se relacionam como pessoas. Nesta perspectiva de reflexão, buscando desvendar os meios de exploração, opressão e reprodução da sociedade burguesa moderna, Marx considera: “Tudo o que sólido desmancha no ar, tudo o que é sagrado é profanado, e o homem é, finalmente, compelido a enfrentar de modo sensato suas condições reais de vida e suas relações com seus semelhantes” (Marx; Engels, 1996: 14). Ver também: Marx (1985) e Netto (1994). De modo contrário, o CIMI salienta em sua reflexão que a terra para o índio, “não se constitui como mercadoria”, no sentido descrito, e “sua mercantilização é julgada como um claro artifício produzido pela própria expansão capitalista”. Mais que mercadoria ela aparece como meio de “re-produção”, não de mais valia ou renda e sim de “recriação” de instituições e ritos (Fioravanti, 1990: 124).

¹⁵⁰ As doze Assembléias Gerais do CIMI se realizaram com uma periodicidade de dois anos, de 1975 a 1999, em cidades como Goiânia (GO) Cuiabá (MT) e Luziânia (GO).

rias contradições, como por exemplo a intrusão de colonos nas áreas ou mesmo da venda da força-de-trabalho dos índios para os colonos¹⁵¹. Assim, já a partir de 1985, em sua VI Assembléia Nacional, o CIMI reivindicava que as terras indígenas fossem rigorosamente respeitadas, comprometendo-se a “lutar para que os trabalhadores rurais, ocupantes de áreas indígenas, tenham prioridade nos processos de reassentamento desenvolvido pelo Plano Nacional de Reforma Agrária” (Suess, 1989: 32).

Mais recentemente, no processo de auto-avaliação desencadeado pelo CIMI em vista das comemorações dos 25 anos de existência e que envolveu as onze Regionais e suas equipes locais, incluindo também o Secretariado Nacional, assim destacou-se a concepção a respeito da terra:

Entendemos a terra indígena como o espaço necessário para cada povo indígena exercer sua autonomia. Sua demarcação deve levar em conta o universo simbólico e cultural desses povos. Deve contemplar a forma de utilização da terra de acordo com os usos, costumes e tradições. Deve ser suficiente para garantir a existência futura desses povos. Por isso o CIMI tem sempre privilegiado a visão que os próprios índios tem de sua história e de seu território. (RGAC, 1997: 21).

Na reflexão *cimiana*, portanto, a luta pela demarcação das terras indígenas, mais que uma bandeira, passou a ser “a mística motivadora e mantenedora da ação missionária”. Constatou-se, assim, que a consciência dessa tomada de posição brotou das configurações sócio-políticas e econômicas, características de cada região do Brasil (RGAC, 1997: 21).

A par destas referências, convém destacar, com base em Fioravanti, a notável preocupação do CIMI em realçar que os fatores considerados por um grupo étnico como fundamentais para integrar o seu território, decorrem, “de coordenadas culturais e particulares provenientes de seu sistema econômico, de sua forma de parentesco e organização social, de sua vida cerimonial e religiosa” (1990: 125).

Por outro lado, a reflexão do CIMI vai se constituindo a partir da polarização entre percepção indígena x lógica do sistema capitalista, de maneira *enfática e ideal*. Para Fioravanti, é a partir desse “destaque nos ideais das sociedades tribais, em conjunção com

¹⁵¹ Sobre as disputas por terra entre colonos x indígenas ver Marcon (Coord.) (1994). Esta incidência se faz sentir no caso da TII, mais recentemente com a reivindicação indígena pela ampliação de suas terras, como já se discutiu.

uma substantiva carga religiosa, que os agentes do CIMI encontram motivações para se engajarem nos enfrentamentos **histórico e conjunturais da problemática da terra**" (1990: 126). Assim sendo, a defesa das terras indígenas, a denúncia de invasões, a busca de demarcação, não representam apenas uma ação sócio-política, mas se revestem de uma conotação religiosa. Em última instância, expressam uma "nova" forma de evangelização e a perspectiva de pôr em prática uma "catequese" renovada.

Nesta perspectiva, podem ser enumeradas várias ações da entidade ao longo de sua trajetória histórica, com destaque para os levantamentos sobre a situação dos povos indígenas e suas terras; o acompanhamento e análise de atos do Poder Executivo¹⁵²; a mobilização da opinião pública para a cobrança do cumprimento do prazo para a demarcação de todas as terras indígenas¹⁵³; apoio e assessoria às organizações indígenas em suas manifestações pela defesa de suas terras, de maneira mais incisiva através das assembléias dos chefes indígenas¹⁵⁴.

2.2.2 Auto-Sustentação

Na concepção do CIMI, a auto-sustentação envolve o conjunto das atividades econômicas e produtivas desenvolvidas pelos indígenas para garantirem seu próprio sustento. Assim se referem à temática: "É compreendida como um processo que busca contribuir com o 'bem viver' fortalecendo os referenciais internos e a autonomia dos povos na sua relação com os demais sistemas econômicos" (RGAC, 1997: 61). Igualmente, consideram que as ações voltadas à auto-sustentabilidade indígena devem levar em conta as práticas tradicionais indígenas, das quais emerge um "sistema complexo de inter-relações entre todas as esferas da existência", bem como, o "respeito aos saberes indígenas, expressões

¹⁵² Entre as críticas do CIMI ao Governo Federal estão o sucateamento da FUNAI, a diminuição de recursos para as áreas de saúde, educação e demarcação. A mais contundente, porém, se faz em relação ao Decreto 1775/96 que restringiu os direitos indígenas sobre suas terras, através do princípio do *contraditório* como estratégia de redução dos territórios indígenas (RGAC, 1997: 19).

¹⁵³ Dois prazos estipulados pelo Governo Federal para a demarcação das terras indígenas já foram descumpridos: o primeiro pelo Estatuto do Índio, Lei 6.001/73, com um prazo de 5 anos, portanto, até 1978, e o segundo prazo, pela Constituição Federal (1988), também de 5 anos até 1993. Segundo dados do RGAC (1997), o órgão indigenista oficial já anunciara outro prazo, até o ano 2000. As evidências atuais mostram que a promessa está muito aquém de ser cumprida.

¹⁵⁴ A partir das Assembléias dos Chefes Indígenas, apoiadas pelo CIMI, desde 1974, fica expressa a vontade dos missionários de apostarem na capacidade dos indígenas de desenvolverem uma linguagem autônoma, com o objetivo de alcançar seus interesses. Para Fioravanti, "os agentes cimianos entendem que as assembléias de chefes indígenas provocaram um saldo no nível de consciência das lideranças indígenas e na qualidade prática de suas ações" (1990: 181).

dos conhecimentos técnicos, de manejo e uso da fauna, flora e do ecossistema”. Consideram, ainda, as relações sociais de produção próprias dos povos indígenas, suas dinâmicas de reinterpretação das referências tradicionais e arranjos sociais que vão se estabelecendo no decorrer da trajetória histórica (RGAC, 1997: 61).

Conforme o mesmo Relatório de Avaliação (1997), a atuação da entidade *cimiana* em relação a auto-sustentação indígena pode ser identificada a partir de três fases distintas. Numa primeira fase (1975-1985), destacaram-se as ações emergenciais como resposta a problemas pontuais vivenciados pelos indígenas, nos locais onde havia presença de missionários da entidade. Pequenos projetos econômicos como o de “roças comunitárias”, com base na concepção de produção coletiva, foram implementados nas áreas indígenas. Seu insucesso, porém, foi avaliado pelo próprio CIMI como decorrência da falta de um aprofundamento e compreensão mais amplos das formas produtivas indígenas.

Uma segunda fase (a partir de 1989), caracterizou-se pela reflexão sobre “projetos econômicos de subsistência” através da realização de encontros nacionais e regionais sobre o tema. Com isso, firmou-se a atuação missionária enquanto assessoria capacitada, com vistas à continuidade e fortalecimento do modo de vida indígena, de sua afirmação enquanto povos diferenciados e autônomos com possibilidade de respostas próprias ao problema.

A partir de 1993, iniciou-se um novo período com a criação da Articulação Nacional de Auto-Sustentação (ANAS)¹⁵⁵ objetivando aprofundar, elaborar e analisar as políticas de atuação do CIMI nessa área, com base nas experiências dos regionais e contribuir na formação de índios e missionários.

O documento (PPP, 1997) expressa a vontade de contribuir com esse aspecto. Propõe “efetivar um processo formativo, sistemático, que contribua com a autonomia do movimento indígena” para que este possa intervir junto aos órgãos públicos na busca de “programas econômicos auto-sustentáveis”. E ainda, “desenvolver programas de capacitação junto ao movimento, para o crescimento de sua consciência crítica; o rompimento de relações de dependência e cooptação; a capacitação de autogestão em programas econômicos auto-sustentáveis” (PPP, 1997: 4).

As proposições da entidade demonstram um considerável avanço no que se refere ao estabelecimento de novas relações com os povos indígenas, a partir de uma comu-

¹⁵⁵ Além da ANAS existem, ainda, as seguintes Articulações Nacionais no CIMI: Articulação Nacional de Educação (ANE); Articulação Nacional de Formação (ANF); Articulação Nacional de Saúde (ANS); Articulação Nacional do Diálogo Religioso e Inculturação (ANDRI).

nicação horizontal, considerados estes como “atores sociais”, com voz e responsabilidade, com potencial criativo próprio para a efetivação de melhores condições de vida. O resultado concreto destas ações se reflete na consciência das organizações indígenas sobre a necessidade de busca de alternativas econômicas.

Contudo, persistem dificuldades para trabalhar este aspecto junto aos indígenas. E os próprios agentes se questionam: “(...) ao tentar implantar tais projetos, as próprias comunidades não os assumem. São realmente de seu interesse? Nossa metodologia não responde? Nossa lógica é diferente? Entendemos a lógica deles” (CIMI-REGIONAL SUL. *Relatório do Regional Sul – 25 anos*: em defesa da vida dos povos indígenas. [S.l.], 1997. p. 11). São, portanto, aspectos que merecem maior aprofundamento na reflexão e atuação missionárias¹⁵⁶.

2.2.3 Saúde

O atendimento à saúde nas áreas indígenas já constituía alvo do trabalho missionário, mesmo antes da criação do CIMI. O Comunicado Final da VII Assembléia Regional do CIMI – Acre e Rondônia, expressa a realidade vivida pelos povos indígenas: “É doloroso constatar a alta mortalidade em vários grupos indígenas afetados pela malária, verminose, disenteria e, sobretudo pela desnutrição e tuberculose” (RGAC, 1997: 53).

Com as mudanças na legislação e política de saúde, na década de 1990, configura-se um quadro de pouca clareza quanto à competência dos órgãos federais em relação ao campo da saúde. Uma sucessão de desmandos políticos afetou diretamente as comunidades indígenas, o que exigiu ações de pressão continuada por parte de indígenas e missionários para alteração do quadro caótico na área da saúde.

Na concepção *cimiana*, a ação no campo da saúde fundamenta-se em marcos referenciais como a busca de uma “coexistência equitativa entre as comunidades indígenas e os agentes de intervenção, tanto em nível de troca de experiências como da oportunidade de decisão” (RGAC, 1997: 53).

Outro marco referencial é o da *autonomia* que propõe a busca de autogestão dos programas de saúde pelos indígenas. As ações conseqüentes deste programa se constituem de formação, capacitação e acompanhamento dos agentes indígenas de saúde com o

¹⁵⁶ É saliente nas discussões do CIMI a preocupação com a subsistência e busca de alternativas econômicas nas áreas indígenas, todavia, fatores como a escassez de recursos humanos e financeiros e a necessidade de acompanhamento a outras demandas, constituem limitações a este encaminhamento. Este aspecto será retomado na discussão sobre a atuação do CIMI na TII.

cuidado pela valorização dos conhecimentos históricos da medicina indígena; mobilização de lideranças indígenas por meio de informações sistemáticas e cursos; formulação de propostas, em conjunto com o movimento indígena, para a definição de políticas públicas.

As ações propostas são extensivas ao Regional Sul do CIMI que, igualmente, se preocupa com a formação e assessoria aos indígenas afim de que os mesmos busquem soluções aos problemas de saúde. Apóiam a medicina indígena e outras alternativas, concomitante ao acompanhamento de suas reivindicações junto aos poderes públicos na busca de atendimento preventivo, curativo, específico e culturalmente diferenciado (PPP, 1997: 4)¹⁵⁷.

2.2.4 Educação

Na concepção do CIMI, a Educação Indígena distingue-se da Educação Escolar Indígena. Enquanto esta se constitui no espaço de “construção de conhecimentos que se integram aos saberes tradicionais, à organização política e religiosa de cada povo”, e onde a realidade e as necessidades são discutidas no contexto de políticas mais amplas, aquela não se esgota na escola. Assim, a escola, enquanto espaço institucional, deveria ser, na ótica *cimiana*, um lugar privilegiado de “afirmação e revitalização da cultura, desenvolvimento da consciência política e de análise do contexto político global” (RGAC, 1997: 57).

Numa perspectiva que recupera a discussão político-pedagógica do educador Paulo Freire¹⁵⁸, os agentes do CIMI compreendem educação como “um processo em construção onde se devem relacionar criativa e autonomamente os conhecimentos tradicionais com as novas informações de fora e com as exigências concretas das lutas políticas indígenas em defesa de suas terras e de seus direitos” (RGAC, 1997: 57).

Assim, no plano educacional, foi a partir da década de 1980 que os professores indígenas passaram a contribuir na elaboração de novas propostas em direção a uma edu-

¹⁵⁷ Em relação às políticas públicas de saúde, o CIMI-Sul propõe ações como: informação permanente sobre políticas públicas a indígenas e missionários; produção de subsídios sobre saúde e intervenção na gestão dos recursos públicos. Para isso, propõe também se articular com dioceses, pastorais e paróquias (PPP, 1997: 7). Neste campo, destaca-se a participação do CIMI na elaboração do projeto para o Curso de Auxiliar de Enfermagem, nos municípios gaúchos de Tenente Portela e Braga.

¹⁵⁸ Para Freire, aprender é uma “aventura criadora”. Aprender é “construir, reconstruir, constatar para mudar” (1997: 77). Na discussão sobre as relações que se estabelecem entre educador e educando, entende que o essencial é a “reinvenção do ser humano no aprendizado de sua autonomia” (1997: 105). Portanto, no entendimento de Freire a educação é vista como um processo de conhecimento, formação política, manifestação ética, capacitação científica e técnica. Sobre esta temática ver ainda: Freire (1993) e Brandão (1981).

cação autenticamente indígena, específica e diferenciada. Neste particular, foi estruturada, em maio de 1992, a Articulação Nacional de Educação do CIMI (ANE), composta por representantes dos vários regionais, com o intuito de garantir o processo de reflexão dos missionários e dos indígenas sobre uma educação que respeite suas tradições, suas formas de aprendizagem e esteja atenta às necessidades que se colocam no relacionamento com a sociedade envolvente. Com a participação de indígenas e missionários foram elaborados materiais didático-pedagógicos (textos de literatura nas línguas indígena e portuguesa) e deu-se início à elaboração de gramáticas e dicionários próprios para grupos étnicos específicos.

Além disso, ocorrem oficinas de produção de textos e cursos de formação para professores que atuam em áreas indígenas, sempre com a prerrogativa de que se busque um “ensino específico, diferenciado, inter-cultural e bilíngüe, conforme determina a Constituição Federal” (PPP, 1997: 4).

2.2.5 Ação Específica junto à Sociedade não-Índia

Esta ação implica em estabelecer relações com poderes públicos, instâncias eclesiais, ONGs e outros setores da sociedade envolvente. Incluem-se, neste sentido, as propostas de alianças e busca de parcerias com movimentos afins, numa perspectiva de ampliar os horizontes e o alcance da ação “libertadora”. Assim se expressa Suess: “A aliança que determina qualquer projeto de libertação é a *aliança dos próprios oprimidos*. O sofrimento sócio-cultural, une os povos indígenas aos lavradores e operários” (Suess, 1989:95). Desta forma, para a entidade indigenista, a aliança possibilita descobrir no respeito da alteridade e na irmandade da luta um horizonte mais amplo para potencializar sua ação.

Mais recentemente o conceito de alianças é reelaborado incidindo o realce no termo “parcerias”¹⁵⁹. Estas se estendem a movimentos, pastorais, Igrejas, entidades, universidades, com o objetivo de “multiplicar os recursos humanos, melhor aproveitar o conhecimento técnico/político acumulado, ampliar e qualificar nossas respostas às demandas colocadas pelo movimento indígena” (PPP, 1997: 5).

As possibilidades de ação junto à sociedade envolvem, ainda, informações, denúncias e intervenções pontuais junto aos meios de comunicação com o objetivo de “erradicar o preconceito e o *apartheid* social existente entre a sociedade local e os Povos Indígenas” (PPP, 1997: 5). Em relação às dioceses, o CIMI propõe assessorar as equipes de pastoral indigenista e outras afins buscando implementar o princípio do diálogo inter-religioso na sua prática pastoral. Junto aos poderes públicos, destacam a necessidade de intervir nos níveis federal, estadual e municipal, com subsídios e propostas, fiscalizando e denunciando o que chamam de “atitudes anti-indígenas”, em vista do respeito aos direitos indígenas.

2.3 “Diálogo Inter-Religioso” e “Inculturação”

Entende-se o “diálogo inter-religioso” como a aproximação não-preconceituosa entre culturas, onde a compreensão cósmica e simbólica é o eixo de interpretação de relações do ser humano e da natureza e onde cada tradição cultural com sua peculiaridade é constitutiva e complementar para o âmbito das inter-relações (Brighenti, 1998). É nesta

¹⁵⁹ Há um avanço qualitativo no sentido de ampliar estas parcerias, por parte do CIMI. Exemplo disto são as atividades desenvolvidas pelo Regional Sul do CIMI com outros setores:

No campo eclesial: participação no Conselho Regional de Pastoral Sul IV da CNBB, Conselhos Diocesanos de Pastoral, Encontros de Pastoral Indigenista do Alto Uruguai e Interdiocesano Norte (RS); articulação com Paróquias, CEBs e COMIN.

No campo popular: com o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), Sindicatos de Trabalhadores Rurais, Movimento de Mulheres Agricultoras (MMA) e Central Única dos Trabalhadores (CUT).

No campo partidário: com diversos mandatos federais e estaduais, sobretudo do Partido dos Trabalhadores (PT) e participação na Comissão Interinstitucional coordenada pela Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul.

No campo das ONGs: com o Fórum-Sul de ONGs, Comissão Pró-Índio (SP), Projeto Mbya Guarani (PMG) e Associação Nacional de Apoio aos Índios (ANAI). Com o movimento indígena, principalmente com a Organização das Nações Indígenas do Sul (ONISUL), Nemboaty Guasu Guarani (NGG), Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Sul (APOIS) e Conselho de Articulação dos Povos e Organização Indígenas do Brasil (CAPOIB) (CIMI-REGIONAL SUL. *Relatório do Regional Sul – 25 anos: em defesa da vida dos povos indígenas*. [S.l.], 1997. p. 8).

perspectiva que se insere a preocupação da Igreja missionária em abrir-se a uma atitude de diálogo com outras religiões e culturas¹⁶⁰.

Sabe-se que, por um longo período, o projeto missionário da Igreja Católica foi difundido desconhecendo as diferenças culturais e confundindo evangelização com ocidentalização. Na América Latina, como em outros continentes, o “programa de salvação” se revestia de formas culturais consideradas paradigma e critério para julgar as demais culturas. Desta forma, “evangelizar” significava adaptar, acomodar ou simplesmente transplantar, um cristianismo já projetado em outro ambiente cultural.

Numa dinâmica de renovação, a Igreja Católica assume o desafio da “inculturação”¹⁶¹ como tarefa pastoral relevante frente à crescente e irreversível “pluriformidade religiosa”, no dizer de Brighenti, e partir de uma compreensão atualizada que supõe uma realidade multiétnica e pluricultural. Por conseguinte, a América Latina tende a ser cada vez mais um continente pluri-religioso, o que leva a repensar a catolicidade ativa nesse meio. Nesse sentido, ecumenismo e macro-ecumenismo passam a ser realidades relevantes para a “inculturação” da Igreja no Continente latino-americano.

Nesta mesma perspectiva caminha a reflexão de Suess, para quem a “inculturação” não é um encontro “a meio caminho” com o outro, nem representa a tentativa de transformar o outro num igual. No processo inculturativo, “o elemento exterior a uma respectiva cultura tenta aproximar-se ao outro, sem perder a sua identidade (alteridade)”¹⁶².

¹⁶⁰ A dimensão *cultural* esteve presente ao longo da história da Igreja, mas é inegável que a mesma adquire pertinência e relevância, sobretudo na América Latina, com o recrudescimento do eclesiocentrismo após o Vaticano II. Vários fatores contribuíram para isto: no *campo social*, o progresso das ciências humanas, em especial da Antropologia e da Sociologia; a propagação, por um lado de uma cultura universal dominadora, invasora, colonizadora e, de outro, a tomada de consciência do valor e do direito das culturas diferenciadas; no *campo eclesial* destaca-se o progresso no campo da hermenêutica bíblica e a busca de uma Igreja “libertadora”, comprometida com os problemas sociais, bem como, a liberdade religiosa e o aparecimento de um cristianismo multifacetado (Brighenti, 1998: 11).

¹⁶¹ Segundo o teólogo Agenor Brighenti, o termo “inculturação”, em sua etimologia, situa-se na fronteira entre a teologia fundamental e a antropologia cultural, na medida em que encontra seu sentido no nível das relações entre fé e cultura. O conceito nasceu a partir da reflexão sobre a ação pastoral no âmbito das culturas. Foi utilizado pela primeira vez por R. P. Segura, em 1951, introduzido na reflexão teológico-pastoral, primeiramente por padre Arrupe no Sínodo de 1974 e, um ano depois, pelo Cardeal Sinn, arcebispo de Manila na Assembléia das Conferências Episcopais da Ásia e no Sínodo de 1977. A partir disso, o termo foi sendo introduzido regularmente no discurso oficial da Igreja (Brighenti, 1998: 27).

¹⁶² Paulo Suess reflete a “inculturação” a partir do conceito de “cultura”. Para ele, a cultura é um “distintivo entre povos, não um somatório”. Seu entendimento se aproxima da interpretação de Clifford Geertz, que vê a cultura como sendo uma “teia de significados”, um “documento de atuação”, assim, as formas culturais encontram articulação através do fluxo do comportamento, da ação social (1978). Na visão de Suess, “a concepção integral da cultura parte da observação da diversidade etnológica dos grupos humanos e da globalidade da atividade cultural” (*In. Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 49, fase 193, mar. 1989, p. 89).

Em sintonia com os objetivos *cimianos*, Suess confirma o propósito deste novo “evangelizar”¹⁶³, a partir da “inculturação”: “O próximo representa sempre um convite de aproximação, não de identificação. A identificação com o outro extingue sua alteridade; substitui o outro pelo mesmo” (1989: 89). E alerta a não confundir, neste contexto, identidade com solidariedade, pois esta não substitui o outro, mas o acompanha.

Deste modo, a prática “inculturada” surge no ideário dos missionários do CIMI¹⁶⁴ como imperativo a uma nova postura que busca relações simétricas de diálogo como pressuposto da atuação junto aos povos indígenas. É a partir desta compreensão e “convivência”, pautada no respeito e solidariedade, que os povos indígenas emergem como os únicos e verdadeiros sujeitos/atores em suas realidades¹⁶⁵.

2.4 Presença do CIMI em Santa Catarina

A história de atuação do CIMI na região Sul do Brasil remonta ao ano de 1967, com a presença de dois jesuítas, Egydio Schwade e Thomaz de Aquino Lisboa, na cidade de São Leopoldo (RS)¹⁶⁶. Nesta época, iniciaram visitas às áreas indígenas de Nonoai, Votouro e Cacique Doble (RS) e, percebendo a exploração a que estavam submetidos os índios sob a responsabilidade do SPI, denunciaram publicamente a situação¹⁶⁷.

¹⁶³ Numa concepção renovada e reelaborada pelos agentes do CIMI, *evangelizar* um povo significa “colaborar com o fortalecimento de sua identidade e acreditar no seu futuro específico” (Suess, 1992: 383).

¹⁶⁴ Em 1989 a Assembléia Geral do CIMI assumiu como prioridade a “Inculturação e o Diálogo Religioso”. Em setembro de 1991 constituiu-se a Articulação Nacional do Diálogo Religioso e Inculturação (ANDRI) responsável por esta dimensão dentro do CIMI.

¹⁶⁵ Cabe ressaltar que persistem questionamentos quanto ao entendimento do que seja uma “evangelização inculturada”. O fato de se afirmar, em alguns setores eclesiais, que é preciso construir uma “Igreja com rosto indígena”, com base no anúncio explícito do Evangelho como a querer perpetuar a imposição de “verdades” ou continuar agindo como se os indígenas fossem tidos como “pagãos” que necessitam de “conversão”, é uma amostra das incongruências e do etnocentrismo que persistem no meio missionário. A despeito das diferentes maneiras dos indígenas responderem a estas intervenções, vale a proposta missionária que tenha em vista o diálogo intercultural e respeitoso e que possa entender o indígena como sujeito diferente, com direito de crer e de viver diferente. Como diriam Ranulfo Peloso da Silva e a antropóloga austríaca Wilfriede (Paz) Grünberg ao avaliar a atuação do CIMI, “este processo, longe de qualquer paternalismo, proselitismo ou imposição e realizado a partir de dois sujeitos que se dispõem a dialogar, será antes de tudo uma forma de *pensar juntos*” (RGAC, 1997: 07). Sobre este tema ver o trabalho “Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil”, organizado por Robin M. Wright (1999).

¹⁶⁶ Os dados aqui apresentados foram coletados no Relatório da XVI Assembléia do CIMI Regional Sul, que aconteceu em Chapecó (SC) de 04 a 08 de julho de 1993 e da qual tive a oportunidade de participar.

¹⁶⁷ As denúncias, feitas inicialmente em Porto Alegre (RS), desencadearam uma CPI na Assembléia Legislativa do Rio Grande do Sul, que culminou com o fim do SPI e a criação da FUNAI, em dezembro de 1967.

Em 1968, deu-se o primeiro encontro de missionários que atuavam com os povos indígenas, no Morumbi (SP) e, no mesmo ano, Egydio e Thomaz organizaram o primeiro encontro de Pastoral Indigenista na região sul, em Passo Fundo (RS)¹⁶⁸. A constatação da dificuldade em lidar com os missionários tradicionais, impulsionou os dois jesuítas a organizarem uma equipe de leigos em São Leopoldo. Essa primeira iniciativa, contudo, não obteve êxito. No ano seguinte, após a exposição da situação indígena em um Seminário Franciscano (SP), organizaram-se duas equipes de leigos, uma para atuar no Mato Grosso e outra para se estabelecer em Xanxerê (SC).

Após a criação do CIMI (1972), por proposta de Egydio, deu-se impulso à regionalização do CIMI. A região do Mato Grosso teve seu primeiro regional organizado, em agosto de 1974, seguido de Goiás/Tocantins e, em outubro do mesmo ano, no Sul do país. A primeira reunião para a criação da Regional Sul deu-se em Palmas (PR), de 15 a 17 de outubro de 1974, seguida de outras reuniões em Santa Catarina, Rio Grande do Sul e São Paulo, onde se escolheram coordenadores da Pastoral Indigenista para cada Estado. Pe. Egon Dionísio Heck assumiu a coordenação em Santa Catarina¹⁶⁹.

A partir de então a atuação do CIMI se intensificou nas áreas indígenas do Sul, com destaque maior para o Posto Indígena Xapecó, em Xanxerê (SC), Nonoai (RS) e Rio das Cobras (PR), com ênfase ao trabalho de levantamento de dados sobre a situação dos povos indígenas (sobretudo Kaingang e Guarani, presentes nesta região) e encaminhamento de ações para a resolução de problemas como a intrusão das terras indígenas por parte de colonos. Nestas intervenções, não poucos foram os conflitos com a FUNAI e com os colonos instalados em áreas indígenas, além de autoridades locais.

2.4.1 Organização Interna do Regional Sul do CIMI

Inicialmente a estrutura organizacional do CIMI-Sul foi composta por: coordenação; secretaria; administração de projetos e finanças; assessoria jurídica; equipes de tra-

¹⁶⁸ Egydio, presente na XVI Assembléia do CIMI-Sul, contou que não foi fácil organizar tal encontro pois encontraram resistência interna, expressa por exemplo, por bispos como Dom Vicente Scherer e Dom Cláudio Kolling.

¹⁶⁹ Num primeiro momento, o trabalho foi organizado do Rio Grande do Sul a São Paulo, tendo cada Estado seu Coordenador. Esta organização, todavia, não funcionou por muito tempo. Assim, anos mais tarde, a coordenação se concentrou na Diocese de Chapecó, em Xanxerê (SC).

balho¹⁷⁰. Posteriormente organizou-se a Comissão de Formação com funções como organizar estágios para novos agentes, prestar assessoria às equipes de trabalho e aprofundar temas pertinentes à ação indigenista; a Comissão de Educação voltada para a capacitação dos(as) missionários(as) que, mais tarde, foi integrada à Comissão de Formação. No final dos anos 80, criou-se a Equipe Kaingang com atuação específica junto a este povo e a Equipe Ecumênica com atuação junto aos Xokleng, Kaingang e Guarani, na TII¹⁷¹.

A partir de junho de 1995, instalou-se um processo de reestruturação do Regional. Em vista da demanda e do número de agentes, optou-se por um trabalho diferenciado, agora não mais localizado em uma área específica, mas organizado a partir de equipes que acompanhavam diferentes áreas indígenas em uma determinada região.

Região 1 - Missões (RS)

Campanha (RS)

Litoral do Rio Grande do Sul

Região 2 - Alto Uruguai (RS)

Oeste Catarinense

Sul e Sudoeste do Paraná

Região 3 - Litoral de Santa Catarina

Norte, Planalto e Alto Vale (SC)

Sul do Litoral Paranaense

Região 4 - Litoral Norte do Paraná

Litoral de São Paulo

Litoral Sul do Rio de Janeiro

Região 5 - Centro e Norte do Paraná

Interior de São Paulo

¹⁷⁰ Mais detalhes sobre o funcionamento desta estrutura ver Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais (UFSC), de Leonida Reich, sob o título "O CIMI, enquanto Entidade Religiosa na Ação Indigenista a partir do Regional Sul" (1991).

¹⁷¹ Além destas equipes, formaram-se grupos para o trabalho na região do Ocoí (PR) e Itanhaém (SP) com o povo Guarani; e em Iraí (RS) com o povo Kaingang.

Distribuição e localização das equipes nas regiões¹⁷²

Regiões	N. de pessoas	N. de equipes	Localização
1	3	1	Porto Alegre
2	6	2	Chapecó/Passo Fundo/Iraí
3	2	1	Florianópolis
4	3	1	Registro
5	2	1	Londrina

(Fonte: PPP, 1997, p. 11.)

Atualmente o Regional Sul possui uma coordenação composta por quatro pessoas, com as mesmas atribuições, uma delas respondendo oficialmente pela entidade. Com a nova organização, os coordenadores passaram a assumir, também, os trabalhos de acompanhamento às áreas indígenas. Até então havia pessoas liberadas especificamente para o trabalho a nível interno. Permaneceram a Comissão de Formação; o Conselho Fiscal e a Assessoria Jurídica; havendo o incremento da Comissão de Diálogo Religioso e Inculturação. Igualmente, aconteceram Assembléias Regionais anuais e a reunião dos “liberados”¹⁷³, atualmente chamada de “Monitoramento do PPP”, com encontros semestrais.

O objetivo geral do Regional Sul, com a instalação do Projeto Político Pastoral, assim se constitui:

Ampliar nossa presença, apoio e assessoria às comunidades, povos e organizações, fortalecendo o protagonismo indígena, através do desenvolvimento de um processo formativo sistemático, contínuo, qualificado, específico e global com a participação indígena na sua formulação, implementação e avaliação e, como aliados, intervir na sociedade brasileira, dinamizando o processo de autonomia e participação desses povos na Construção de um projeto sócio/político alternativo, pluriétnico, popular e democrático (PPP, 1997: 2).

A implementação deste projeto segue a dinâmica de consecução dos trabalhos junto aos indígenas das várias regiões. Como isso se dá na TII é o que busco analisar no Capítulo que segue.

¹⁷² Segundo informações de Clóvis Brighenti em 06/11/2000, as regiões 1 e 5 ainda estão sem equipe.

¹⁷³ “Liberados” são considerados pelo CIMI como os missionários atuando em tempo integral junto aos indígenas. O CIMI conta, atualmente, com doze agentes liberados, cuja manutenção é feita pela própria entidade. Outros seis agentes são ligados a dioceses ou congregações religiosas. Algumas agências internacionais que apóiam o trabalho indigenista, contribuem com recursos financeiros (Informações de Clóvis Brighenti em 06/11/2000).

Capítulo 3
O Cimi na Tii



CAPÍTULO 3

O CIMI NA TII

Pedimos às entidades presentes que nos apoiem nesta luta contra a corrupção e para conseguir nosso direito. Os órgãos do governo nos mandam de um lugar para o outro.
(João Patté)¹⁷⁴

O relacionamento que se deu entre a Equipe Ecumênica e a população da TII, com ênfase no grupo Xokleng, surgiu de necessidades recíprocas e foi avançando em autoconfiança, organização, resistência, indignação, descobertas e muita busca de ambas as partes.

A preocupação central, no presente Capítulo, é, justamente, traduzir aspectos deste processo de inter-relação e interações que perfazem o caminho percorrido pelos agentes do CIMI – COMIN e os indígenas Xokleng. O resgate da trajetória de lutas pela indenização e a movimentação atual pela redemarcação da TII colocam em evidência os *atores sociais* que atuam nesse contexto, que reinventam práticas coletivas e integram tentativas de vivenciar a sociabilidade.

3.1 A Formação da Equipe Ecumênica

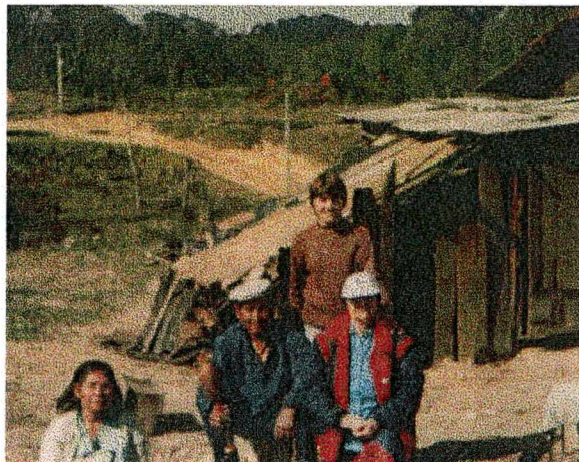
Há algum tempo um dos grandes nomes da Antropologia, Clifford Geertz dizia que “se quisermos ter a capacidade de julgar, como devemos querer, precisamos nos tornar capazes de ver”¹⁷⁵. Para escapar à tentativa de surdez frente ao diferente ou do aprisionar-se na própria tradição cultural, era preciso assumir um novo compromisso. Compromisso

¹⁷⁴ Palavras do então vice-cacique Xokleng João Patté, em reunião no Canteiro de Obras da Barragem Norte no dia 01 de setembro de 1990.

¹⁷⁵ GEERTZ, Clifford. “Os Usos da Diversidade”. In. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 5, n. 10, maio. 1999, p. 33.

este que implicava em mudança de lugar (espaço físico), mas, sobretudo, em mudança de *olhar*. Fazia-se necessário ampliar este olhar, buscar novas realidades e reflexões provocadoras de novas criações. O contato que estabelecera com os indígenas, a partir de 1986, na aldeia Bugio¹⁷⁶, fazia-me, aos poucos, “ensaaiar” este movimento. As visitas esporádicas, as estadias ligeiras mostraram-se insuficientes para uma compreensão mais detalhada da realidade. As impressões, somente, já não bastavam para programar/processar uma aproximação maior ao grupo.

Sentia-me, então, desafiada e motivada a um salto progressivo na experiência. Durante o período de visitas ao Bugio (1986-88), juntamente com Brunilda Palavecini, foram se ampliando os contatos com as famílias Xokleng desta aldeia. Prevalencia, contudo, a perspectiva de conhecimento do povo, do desvendar nossa “perplexidade” frente ao novo contexto¹⁷⁷. Suprindo, em parte, este anseio, pensou-se em alternativas ao trabalho. Quando iniciamos as visitas a



A pesquisadora, Brunilda Palavecini, e indígenas Xokleng – Aldeia Bugio – 1989.
Foto: Bernt Emmel.

aldeia do Toldo, local de habitação dos Guarani, conhecemos Pastor Bernt Emmel da IECLB. Com ele, e mais tarde, com a equipe do CIMI, em Xanxerê, e algumas religiosas da Congregação das Irmãs Catequistas Franciscanas (CICAF)¹⁷⁸, fomos construindo os primeiros canais de reflexão sobre a atuação junto aos indígenas¹⁷⁹.

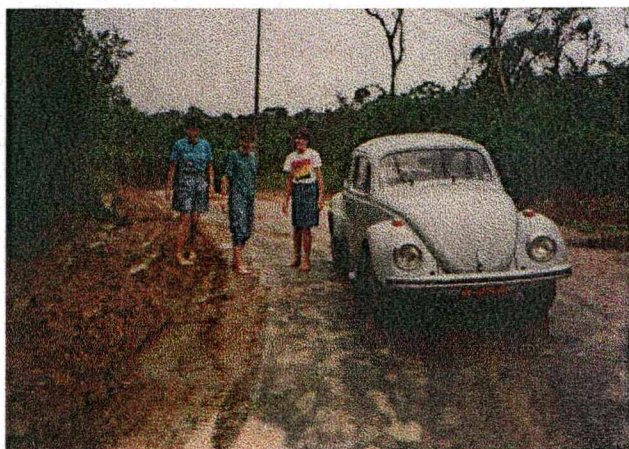
¹⁷⁶ A pesquisadora, à época, residia em Santa Maria, município de Benedito Novo (SC) e era responsável pela coordenação dos trabalhos pastorais da Paróquia de Santa Maria. A aldeia Bugio se localiza nas imediações das comunidades atendidas pela Igreja Católica na região.

¹⁷⁷ Tal “perplexidade” advinha do primeiro contato com uma cultura diferenciada, no caso, a indígena. Viviam-se à época, uma situação deveras complicada, para não dizer, instigadora de juízos. Tratava-se da corrida ao corte da madeira. Uma invasão diária de caminhões, tratores, moto-serras mudava completamente e de maneira irreversível, a rotina das famílias Xokleng.

¹⁷⁸ A Congregação das Irmãs Catequistas Franciscanas (CICAF) foi fundada em Rodeio (SC), em 14 de janeiro de 1915, por três camponesas de ascendência italiana, Amábile Avosani, Maria Avosani e Liduina Venturi, a partir da inspiração e apelo do franciscano Frei Polycarpo Schuhen para que se atendessem a necessidade de professores nas escolas paroquiais. Com o carisma específico da catequese e educação a entidade religiosa católica atua no Brasil, Argentina, Bolívia, Paraguai, Chile, Colômbia, Guatemala, República Dominicana, Angola e Alemanha. Mais dados sobre a CICAF ver Valandro (1986, 1990).

¹⁷⁹ Em 15 de setembro de 1986 organizou-se um Grupo de Estudo Ecumênico do qual faziam parte as agentes que atuavam no Bugio, representantes do CIMI-Sul de Xanxerê (SC) e da CICAF e pastores da IECLB, sobretudo Bernt Emmel e, posteriormente, Cledes Markus. Alguns temas de estudo e aprofundamento foram: realidade da TII (análise); política indigenista oficial e missionária; cultura e história Xokleng, dentre outros. Além disso, fazia-se a partilha de experiências e o confronto das práticas (avaliação) e replanejamento.

Os insistentes pedidos de lideranças indígenas por um acompanhamento maior e em tempo integral unido à disposição de um trabalho mais aprofundado e em equipe foram fatores que, ligados a outros de cunho pessoal, impulsionaram-nos a dar novos passos. Sentíamos a necessidade de uma aproximação maior, de uma “afinação”, no dizer de Schutz¹⁸⁰. À luz das reflexões deste autor sobre as relações interativas, sinto-me predisposta a analisar nosso posicionamento, à época, como um momento privilegiado para estabelecer nova *comunicação* com o grupo Xokleng. Esta só seria possível a partir de um relacionamento de “afinação mútua” que se estabeleceria através do “compartilhar recíproco do fluxo de experiências do tempo interior do outro” (*In. Wagner (Org.), 1979: 212*). Com certeza, essa *comunicação* se daria a partir de um processo gradual de tomada de consciência, associado a experiências que possibilitassem confiança mútua entre agentes externos e indígenas.



Equipe Ecumênica na Aldeia Bugio – Maio/1990.
Foto: Mozart Artur Dietrich.

Deste modo, no dia 02 de dezembro de 1988, fez-se uma reunião ampliada na casa paroquial de Ibirama para discutir encaminhamentos práticos ao projeto de trabalho com os indígenas¹⁸¹. Como a IECLB já vinha mantendo contatos com os indígenas, foi de consenso que se procedesse a um trabalho em conjunto com esta Igreja, de modo a formar-se, então, uma Equipe Ecu-

mênica (EE) envolvendo as religiosas da CICAf, Maria Isabel Deretti e Beatriz C. Maestri, e a pastora luterana Cledes Markus¹⁸².

¹⁸⁰ Para Alfred Schutz, a comunicação com outra pessoa pressupõe “que os parceiros compartilhem simultaneamente várias dimensões do tempo exterior e interior – em resumo, que envelheçam juntos” (*In. WAGNER, Helmut R. (org.). Fenomenologia e Relações Sociais. Textos escolhidos de Alfred Schutz. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 212*).

¹⁸¹ Estavam presentes a esta reunião as religiosas da CICAf: Dorvalina Heinzen, Terezinha Antonia Sotopietra, Terezinha Pacheco, Maria Isabel Deretti e Beatriz Catarina Maestri. Pela diocese de Rio do Sul: Dom Tito Buss, padre José Klug e Jair Vieira da Comissão Pastoral da Terra (CPT). Além destes estavam o padre Hans Lamprecht (SVD) da paróquia de Vitor Meirelles, Jussara Rezende Capucci, do CIMI-Sul (Xanxerê) e a pastora Cledes Markus (IECLB), de Ibirama. (Sobre esta reunião ver relatório feito pela pesquisadora no dia em que a mesma ocorreu).

¹⁸² Segundo informações de Cledes Markus, em 1986, a IECLB criou o Segundo Pastorado, instância que se preocupava com a atuação junto à comunidade luterana de Ibirama como também junto aos indígenas da TII. Inicialmente este trabalho foi assumido pelo pastor Bernt Emmel. Em março de 1988, foi substituído por Cledes Markus que, então, se dispôs a compor a equipe com as religiosas católicas (Entrevista no dia 25 de agosto de 2000).

Na reunião, destacou-se o que se constituía em problemas emergentes na TII e que tiveram que ser considerados no planejamento da nova equipe de trabalho, como a construção da barragem, os conflitos internos entre indígenas, a atuação da FUNAI, a interferência do poder econômico regional, em particular dos madeireiros. Para o bispo da diocese de Rio do Sul, D. Tito Buss, era necessário que fosse uma “equipe integrada” que se preocupasse com a “promoção humana”. Concordando com isto, uma das agentes da EE enfatizou a necessidade de conhecimento da área, cultura, organização e questões jurídicas para uma ação eficaz. Por sua vez, a missionária do CIMI-Sul (Xanxerê), advertiu que os Xokleng sempre apareciam como os “grandes vilões”, mas também eram explorados, pois, alguém tirava proveito deles.

Na ocasião, o CIMI-Sul, do qual passaram a fazer parte as duas agentes católicas¹⁸³, assumiu acompanhar a equipe com formação prática (estágios) e teórica (dimensão missionária e antropológica). Da mesma forma, a agente luterana integrou o COMIN, órgão da IECLB responsável pelas missões entre indígenas¹⁸⁴. Em relação à manutenção do grupo, foi sugerido o envio de projeto de apoio a instituições internacionais, encaminhado pela diocese de Rio do Sul¹⁸⁵.

Um segundo momento de reflexão conjunta entre CIMI, COMIN, CICAFA e Diocese de Rio do Sul aconteceu no dia 14 de dezembro de 1988, também na cidade de Ibirama. Fez-se uma nova análise do contexto da TII apresentando sugestões de trabalho. Um casal, ele não-índio, ela Kaingang, participantes da reunião ofereceram propostas para a EE, como a de buscar uma maior integração entre indígenas e cafuzos. Ficou decidido que se daria prioridade ao grupo Xokleng, visto serem em número maior, atendendo, na medida do possível, aos demais grupos: Kaingang, Guaraní e cafuzos. A organização indígena, a dimensão cultural, a formação de lideranças, a assessoria jurídica, a garantia de

¹⁸³ As agentes católicas que passaram a fazer parte do CIMI-Sul foram Beatriz Catarina Maestri e Maria Isabel Deretti.

¹⁸⁴ Os trabalhos da IECLB junto aos indígenas tiveram início em 1960, entre os Kaingang do Toldo Guarita, no Rio Grande do Sul, onde se constituiu uma pequena comunidade com escola, escola agrícola, preparação de professores bilíngües para trabalhos de tradução do Novo Testamento. Na década de 70, acompanhando o processo de abertura cristã para as temáticas sociais, a IECLB adotou uma nova postura frente à missão junto aos povos indígenas, reconhecendo-os em seus direitos e enquanto cultura diferenciada. Neste processo de renovação foi criado, em 1982, o Conselho de Missão entre Índios (COMIN) com o objetivo de estudar e coordenar o trabalho com os indígenas em todo o Brasil. Conforme reflexões de Markus (*In. Koch (org.), 1999*).

¹⁸⁵ Assim ficou estruturada a EE: Beatriz Catarina Maestri trabalhando em tempo integral e Maria Isabel Deretti, como semi-liderada, pois a mesma lecionava no período matutino em uma escola municipal de José Boiteux. O salário para estas foi feito através de ajuda financeira de instituições estrangeiras cujos recursos, recebidos pela diocese, eram repassados às mesmas. Quanto à pastora Cledes Markus, teve os custos com salário, formação e transporte garantidos pela IECLB. O projeto de trabalho na TII foi assumido, então, de maneira conjunta por CIMI, COMIN, CICAFA e Diocese de Rio do Sul (SC).

subsistência a partir de projetos alternativos foram os aspectos salientados e que deveriam ser considerados no planejamento da EE.

3.2 Os Xokleng e as Agentes da EE

A partir de 1989, iniciaram-se as reuniões periódicas da EE para planejamento e organização do trabalho. Também foram programados encontros de estudo para a equipe, disposta a aprofundar a temática indígena para uma maior compreensão da realidade¹⁸⁶.

Num primeiro momento, e ainda sem uma visão mais aprofundada da realidade da TII, a EE assumiu como objetivo de sua ação a organização indígena, com ênfase no estudo sobre política indigenista oficial e legislação¹⁸⁷. A EE priorizou as tarefas de reconhecimento da TII, estudo da língua Xokleng e continuidade no processo de formação, avaliação e planejamento.

Uma das preocupações constantes da EE, a partir dos primeiros contatos, era de buscar a confiança dos indígenas em relação às agentes. A este respeito, cabem os aportes de Anthony Giddens ao considerar que “a confiança sempre leva à conotação de credibilidade em face dos resultados contingentes”, bem como, torna-se um “dispositivo para se lidar com a liberdade dos outros”. Sendo assim, o autor pôde inferir que a “condição principal de requisitos para a confiança não é a falta de poder, mas de informação plena”¹⁸⁸. Dada a situação inicial da EE, valiam os contatos freqüentes, os encontros, as conversas, as visitas às famílias e acompanhamento de suas atividades para buscar essa informação.

Nesta mesma perspectiva situa-se a reflexão de Elisete Schwade, para quem a conquista da confiança se dá através do reconhecimento. Sua chegada “ao espaço de outro” implicou em um relacionamento do confronto e das relações de poder que se estabeleceriam. Isso se deu através de questionamentos acerca das intenções de sua pesquisa. De outro modo, constata algo interessante: sua aceitação no grupo, o que lhe permitiu ficar, foi de-

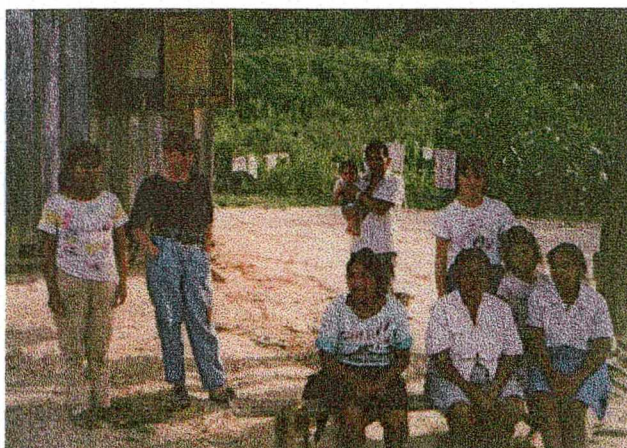
¹⁸⁶ Estes estudos foram feitos com a assessoria do CIMI-Sul, especialmente por parte de Jussara Rezende Capucci e Alberto Capucci Filho, à época, na coordenação da entidade. Colaborou também com a formação da EE, o antropólogo Pedro Martins que desenvolvia pesquisa junto aos Cafuzos presentes da TII. Cabe ressaltar que as agentes possuíam formação específica em áreas como: Teologia (São Leopoldo – RS) e Antropologia (Peru) – Cledes Markus; Pedagogia – Maria Isabel Deretti; História e Teologia Catequética – Beatriz C. Maestri. Além disso, Beatriz C. Maestri participou do Curso para Missionários Iniciantes (fevereiro/88) em Goiânia, promovido pelo CIMI Nacional.

¹⁸⁷ Desde o início a equipe também deu atenção para o faccionalismo interno na TII, e a formação de lideranças indígenas.

¹⁸⁸ GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Da Unesp, 1991, p. 40-41.

corrente da aproximação propiciada pela identificação das pessoas de relações comuns entre pesquisadora e pesquisados¹⁸⁹.

No caso da EE, a construção de relações amistosas com os indígenas foi um processo gradual, que se intensificou à medida que houve uma aproximação entre as duas partes, sobretudo no sentido de buscar ações conjuntas, favoráveis à população indígena como um todo. Neste sentido, foram freqüentes as indagações em relação à forma de se apresentar às lideranças indígenas¹⁹⁰, visto que se tratava de uma equipe mista,



Cledes Markus e Beatriz Maestri em visita aos Xokleng – Maio/1990.

Foto: Mozart Artur Dietrich.

com membros das Igrejas Católica e Luterana, frente a uma população que em sua grande maioria havia aderido a Igrejas Pentecostais. O dilema foi resolvido quando se decidiu atuar, respeitando sua opção religiosa, portanto, sem proselitismo, dando ênfase a outras questões de seu interesse como as dimensões social, cultural e política¹⁹¹.

No primeiro encontro com o cacique da aldeia, assim registrei em meu caderno de campo:

Iniciei, pela manhã, a visita aos Xokleng, indo até a escola onde pretendia conversar com o cacique para me apresentar e “pedir sua autorização”. Encontrei-o conversando, numa roda de índios, à beira da estrada. Seu Joaquim, cacique dos cafuzos, também estava ali. O cacique atual é Ndilli Criri, filho de Aristides Criri (ex-cacique). Foi eleito em fevereiro de 1989. Outros membros do Conselho Indígena estavam ali, como João Patté. Coloquei para eles as intenções do trabalho. O cacique disse que precisaria falar com todo Conselho e o chefe de posto da FUNAI para aprovar meu pedido. Em seguida chamou seus companheiros e colocou a questão. Decidiram que eu teria livre acesso, mas deveria apresentar

¹⁸⁹ SCHWADE, Elisete. “Poder do ‘Sujeito’, Poder do ‘Objeto’”. In. GROSSI, Miriam Pilar (org.). *Trabalho de Campo e Subjetividade*. Florianópolis: PPGAS-UFSC, 1992, p. 45. Ver ainda Lagrou (1992) e Buffon (1992).

¹⁹⁰ O cacique geral à época era Ndilli Criri (de ascendência Kaingang). A organização política dava-se através de um Conselho Indígena, que assessorava o cacique.

¹⁹¹ Desde as primeiras reuniões foi assumido o respeito à escolha religiosa dos Xokleng/Kaingang, como princípio para se definirem metas específicas.

*um relatório dos dados coletados, ao fim do trabalho. Comprometi-me em fornecer-lhes tal relatório*¹⁹².

A rigor poderia se dizer que os indígenas não se opuseram à ação e permanência da EE em seu meio. Entretanto, cabe assinalar alguns complicadores que foram surgindo no decorrer dos contatos e que influenciaram na efetivação do planejado. Como já foi discutido, o órgão indigenista vinha exercendo seu controle/influência na TII, desde 1914, através do SPI, depois da FUNAI, a partir de uma postura nem sempre condizente com os interesses indígenas. Frequentemente, ouvia-se dos próprios indígenas reclamações frente à inoperância e truculência do órgão¹⁹³.

Era evidente que a presença de uma equipe de agentes externas, que começasse a conquistar a confiança dos indígenas e, por conseguinte, exercer uma crítica permanente ao órgão indigenista oficial, sobretudo em relação à manipulação de recursos destinados à população da TII e ao exercício da permanente cooptação das lideranças indígenas, traria conflitos¹⁹⁴ e abalaria as relações de poder¹⁹⁵ que o referido órgão estabelecia com os indígenas. Por isso mesmo, era melhor mantê-la à distância.

Assim, não foram poucos os momentos de confronto com o órgão tutelar e com lideranças Xokleng, ao mesmo tempo em que se buscava articular estratégias para seguir atuando, sem embates maiores. O problema, contudo, retornava constantemente nas reuniões de planejamento da EE. Na avaliação que se fez no dia 26 de dezembro de 1989, em José Boiteux, a equipe retomou ações propostas, como o acompanhamento mais direto à movimentação indígena pelas indenizações, tendo em vista as dificuldades decorrentes da

¹⁹² Registrado no dia 07 de abril de 1989, na aldeia Sede. Note-se que apenas uma integrante da EE estava na ocasião. Isto iria ocorrer com frequência em função do ordenamento da equipe. As duas agentes católicas residiam em José Boiteux. Beatriz Catarina Maestri, como agente liberada em tempo integral, permanecia por períodos mais longos na TII, enquanto Maria Isabel Deretti atuava com maior frequência nos finais de semana. O deslocamento destas fazia-se através de ônibus até a Barra Dollmann. O trajeto pelas aldeias, na maioria das vezes era feito a pé, algumas vezes de canoa (na passagem entre as aldeias Sede/Figueira/Toldo) e, até mesmo, de cavalo, ou motocicleta. Quanto à Cledes Markus, residindo em Ibirama e possuindo condução própria, deslocava-se com maior facilidade entre as aldeias e por períodos mais curtos.

¹⁹³ De fato, as críticas ao órgão indigenista eram constantes. Destaco uma conversa que tive no dia 13 de junho de 1989, na Sede, com um indígena de ascendência Kaingang, que já havia sido cacique na aldeia. Segundo ele, um técnico agrícola instalou-se na TII para desenvolver trabalhos com roças e hortas. Contudo, não conseguiu devido à interferência da FUNAI. E completou: "A FUNAI não ajuda o índio".

¹⁹⁴ Sobre "conflito", ver interessante trabalho de George Simmel: "A Natureza Sociológica do Conflito". Para o autor o conflito é uma forma de "sociação", ainda que em nossa mente, surja quase sempre associado à "des-sociação". É uma ação recíproca que implica "dualismos divergentes" e o que o caracteriza é o "antagonismo" (In. SIMMEL, George. *Sociológica*. São Paulo: Ática, 1983, p. 122-128). A esse respeito ver também a teorização do conflito na Cultura Tenetehara, feita por ZANNONI, Cláudio. *Conflito e Coesão. O Dinamismo Tenetehara*. Brasília: CIMI, 1999, p. 157-185.

¹⁹⁵ Sobre "relações de poder", ver Lebrun (1984).

exacerbação do faccionalismo interno com a construção da Barragem Norte e a quase impossibilidade de equacionar adequadamente a situação. Apesar disto, a EE realizou intervenções com sucesso, especialmente aquelas voltadas a apoiar as reivindicações dos indígenas referentes às consequências da barragem.

A relação conflituosa evidenciada no contexto exposto permite algumas considerações, a meu ver, pertinentes. A EE havia se instalado num ambiente pouco conhecido, à primeira vista, marcado por contradições e momentos de tensão que se agravavam em determinadas situações. Era preciso, portanto, buscar instrumentos para a compreensão desse quadro no qual se queria atuar e, além disso, estar cientes e alertas para outra atitude, objetivamente decifrada por Geertz: “Precisamos aprender a apreender o que não podemos abraçar” (1999: 33). A bem da verdade, a “empolgação” inicial que contagiava a equipe, ansiosa por transformações¹⁹⁶, impedia que se buscasse um olhar mais afinado para questões peculiares a cada etnia presente na TII, um olhar diferenciado e “disciplinado”, que possibilitasse a “percepção” (Oliveira, 1998: 18).

A dificuldade de *compreender*, portanto, era enorme. Neste sentido, vale a “recomendação” prática de Geertz:

Compreender aquilo que é, e provavelmente continuará sendo de alguma forma, estrangeiro para nós, sem suavizá-lo com vagos murmúrios de humanidade comum, desarmá-lo com a indiferença tipo cada-macaco-no-seu-galho, ou descartá-lo como lindo, adorável, mas inconseqüente, é uma habilidade que temos de aprender a duras penas, e uma vez aprendida, imperfeitamente como sempre, temos de trabalhar sem cessar para mantê-la viva (1999: 23).

O entendimento do que estava a nossa frente implicaria, assim, no fortalecimento do poder de nossas imaginações, pois, como bem constata Geertz é exatamente aí que se fundam os usos e estudos da diversidade (1999: 33).

Neste sentido, portanto, a EE carecia de instrumental teórico (antropológico) que lhe permitisse ativar essa “percepção” e “compreensão”. Creio poder retomar algumas reflexões sobre uma temática muito discutida na Antropologia e que, neste caso, pode con-

¹⁹⁶ Perguntada sobre a motivação que levou a integrar a EE, uma das agentes da mesma respondeu: *o desafio de conhecer a realidade, (...) a curiosidade de conhecer a realidade, outra cultura, também porque na época a gente estava apaixonada pelas questões sociais, pela carência, por toda situação de discriminação, de opressão que vivem estes povos, os povos indígenas e aí a gente, achou que podia contribuir (...) também para conhecer e compreender* (Entrevista feita no dia 26 de agosto de 2000, em José Boiteux, SC).

ferir luzes ao entendimento da situação aqui exposta. Trata-se da questão do *relativismo*, tema polêmico e, ao mesmo tempo, instigante. Tal discussão vem constantemente associada a outros temas como o da hermenêutica, da linguagem, da interpretação e da ética.

Um dos autores que pode contribuir para esta reflexão é, sem dúvida, Luiz Eduardo Soares, para quem a Antropologia vive o “dilema do relativismo de modo agudo, por vezes, dramático”.¹⁹⁷ Sob esta perspectiva, Soares historia a própria vocação da Antropologia: “tratava-se de conhecer o homem, no singular, em sua unidade superior às manifestações históricas, intelectuais, morais, políticas e sociais da diáspora humana” (1994: 72). Assim, a diversidade passa a ser o centro das atenções convertendo a Antropologia na ciência das diferenças vividas pelos homens, enquanto seres sociais¹⁹⁸.

A preocupação de Soares em desvendar a “questão do relativismo” é evidenciada com mais propriedade quando afirma que seu entendimento “propiciaria um tratamento mais fecundo para todo conjunto de problemas afins que condicionam a identidade do antropólogo ou, mais ainda, do homem ocidental”. Por outro lado, “permitiria que os radicais da pós-modernidade reencontrassem as tradições das quais são a continuidade e que seus críticos, ironicamente defensivos, também reduzissem sua cota de arrogância e dogmatismo e reconhecessem a legitimidade das problematizações de seus antagonistas” (1994: 75).

Outro autor que se debruça sobre a temática do “relativismo” é Otávio Velho. Apesar de algumas objeções, seu olhar interdisciplinar em relação ao assunto e o contexto em que se dá, denota ousadia crítica e perspectiva de avanço na discussão. É o que se vislumbra num outro aspecto que, acredito, interessa aqui retomar. Refere-se ao elogio da diversidade reificada que, junto com o relativismo, costuma vir acompanhada de uma valo-

¹⁹⁷ Para Soares, tal “dilema” teria surgido da confluência de uma série de fenômenos, como a “reflexão sobre a variação da experiência etnográfica, vivida em um cenário caracterizado pela forte reação ao etnocentrismo e aos demais resquícios do colonialismo”. A crise da filosofia da ciência, no início do século XX, em relação à legitimidade do positivismo foi outro fator que contribuiu para o surgimento do relativismo. Concorrem, ainda, fatores como: o choque entre duas tradições centrais na cultura ocidental dos últimos três séculos: o iluminismo e o romantismo; o contexto histórico marcado pelo desenvolvimento do capitalismo nos países centrais dando início a um processo de articulação internacional e aparente uniformização, bem como a resistência das diferenças à uniformização (o nacionalismo destacou-se entre as formas surgidas desta diversidade); o desenvolvimento vertiginoso das grandes metrópoles, caracterizando-se por sua homogeneidade e heterogeneidade (SOARES, Luiz Eduardo. *O Rigor da Indisciplina: Ensaios de Antropologia Interpretativa*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, ISER, 1994, p. 71-72).

¹⁹⁸ Da mesma forma, os contrastes entre sociedades ou entre culturas expressos nas etnografias tornar-se-iam limites, no plano teórico, para as próprias comparações intelectuais, cujas bases ruíam. Se as relações se complexificavam, acentuavam-se as fronteiras entre as ciências naturais e sociais (Soares, 1994: 72).

rização do cotidiano¹⁹⁹. Vale destacar que este aspecto, fundamental nas discussões sobre o relativismo, pode expôr-nos a outro risco, muito bem detectado por Velho. Há que perceber que tipo de *vontade* rege esse movimento e “até que ponto ele não é produto de tendências que transformam em mais um elemento de uma estrutura diante da qual podemos estar sendo acrílicos, se não inconscientes” (1995: 180)²⁰⁰.

Passando por teóricos clássicos como Nietzsche e Hans-Georg Gadamer, em seus debates sobre a subjetividade, os signos e significados, entre outros, Velho adentra em um aspecto crucial para a abordagem em questão. Em que pesem as contribuições do estudo do cotidiano, há que atentar para a revalorização do não-cotidiano e, mais ainda, dos significados menos evidentes no próprio cotidiano que, na concepção de Velho, seriam estratégicos numa tentativa de transformação do “niilismo e do narcisismo antropológicos”. Neste sentido, chega a propor uma *antropologia da transcendência*, não apenas retomando grandes temas, mas “algo que está inscrito e é característico do campo de possibilidades de nossa época, onde se coloca por excelência a questão do sentido e a do estranhamento do mundo e do nosso ser ordinário” (1995: 184).

Numa visão tal, poder-se-ia inferir, sem muitas restrições, que, faltavam à EE estes referenciais analíticos, facilitadores de uma ação conseqüente e engajada, capaz de uma postura “compreensiva” frente à diversidade que se evidenciava no contexto da TII. Nesta perspectiva de entendimento, cabe a reflexão de Celso Azzan Junior: “se há várias maneiras de construir e ler um texto, também há para construir e interpretar a ação humana”. Sua continuidade, porém, pode funcionar como justificativa ao caso ora analisado e escapa à tentativa de uma avaliação mais rígida: “Se um texto é campo limitado de construções possíveis, a ação humana também” (Azzan Junior, 1993: 24).

Outro aspecto pode complementar a presente argumentação. Trata-se da questão da *ética*²⁰¹ que, retomando Soares, seria “a problemática relativa ao estabelecimento de valores, a suas apropriações interpretativas e suas articulações com a prática” (1994: 36).

¹⁹⁹ Se é verdade que esse movimento constitui uma reação a tendências anteriores e/ou ainda prevalecentes em outras disciplinas que se fixavam nos “grandes temas”, também é evidente que tal movimento (não só na Antropologia) contribuiu para a ampliação do campo de estudo e de reconhecimento do “homem comum” e dos momentos comuns, responsáveis por boa parte do campo humano (Velho, 1995: 171-172).

²⁰⁰ Desta forma, o que é humano acaba deslizando para o demasiadamente humano e o que era resgate do cotidiano acaba transformando-se no elogio da banalidade, marcando a leitura de outros domínios, à medida que se torna um modelo *generalizado* de normatização (Velho, 1995: 180).

²⁰¹ Sobre a “ética” ver, principalmente: Zaluar (1985), Laraia *In*. Leite (1998), Santos *In*. Leite (1998) e Silva (1998).

São pertinentes, neste sentido, as asserções de Soares e vêm corroborar a análise de Azzan sobre a *atividade hermenêutica*²⁰², ela mesma construtiva e captadora, ativa e passiva, oferecendo uma estrutura de acolhida para o objeto. Sim, *sujeito* e *objeto* fazem parte deste horizonte delineado pela *linguagem*, como considera Soares, resgatando as análises de Gadamer e Heidegger e pode inferir numa interação entre os dois elementos: o sujeito passa a ser compreendido por *aquilo* que se estenderá até o objeto, compreendendo-o. Sujeito e objeto participam do mesmo. Assim, o sujeito não é apenas ativo, nem o objeto apenas passivo, pois se constitui por *aquilo* que o leva ao objeto e o define em sua objetividade (1994: 37).

Desta forma, a *compreensão* passa a ser uma *fusão de horizontes*. Daí transparecer algo fundamental e peculiar ao relativismo: não vemos apenas a própria imagem, como que refletida narcisicamente e esmagando a positividade do *outro*; este aparece para nós sempre situado, porque nós também estamos sempre situados: “ele se recorta para nós sobre o fundo de nossos conhecimentos e valores, determinando o próprio perfil com autonomia e clamando por nossa contemplação ativa-criativa, capaz de transcender limites e preconcepções” (Soares, 1994: 37). Entretanto, a autonomia que nos cabe não o traz por completo, o que facultaria a nós o saber absoluto e objetivo de seu ser, pois “contra o movimento autóctone do objeto se ergue o filtro seletivo pelo qual o mundo nos é acessível, sendo como somos, seres históricos, culturalmente marcados, finitos” (Soares, 1994: 37).

Sem pretensões de uma reflexão exaustiva sobre a temática em questão, entendendo que as primeiras proposições da equipe constituída para atuar na TII, careciam, de fato, de um embasamento teórico, consciente, capaz de respaldar ações e posturas diferenciadas, frente a uma realidade igualmente marcada pela diversidade, onde “atores sociais” em potencial, bem ou mal, articulavam-se entre si.

A dinâmica dos eventos que se sucediam na TII, contudo, foi um dos fatores que, de maneira gradativa, impulsionaram a EE a assumir novas demandas no sentido de tornar visível sua presença e compromisso prático.

²⁰² Considera Azzan Junior, recorrendo às interpretações de Ricoeur, que a “atividade compreensiva” constitui um movimento do sentido rumo à referência, surgindo daí a possibilidade de um *círculo hermenêutico*, à medida que não se pode compreender sem explicar, na busca da cientificidade, assim como não se pode explicar sem ter compreendido. É, portanto, com este *círculo hermenêutico* que se consolida, no centro mesmo do drama científico, a questão da ética (1993: 24).

Assim, em determinado momento, a EE resolveu atuar com os cafuzos, grupo que havia sido localizado indevidamente na TII pelo agente do SPI, algum tempo após a atração dos Xokleng²⁰³.

Neste sentido, a EE pôde contribuir com a organização deste grupo através de sua participação em reuniões; estudo, elaboração e aprovação de Estatuto; criação da Associação Comunitária; articulações com entidades como CPT, Pastoral dos Negros, Centro de Direitos Humanos do Alto Vale do Itajaí (CEDHAVI); com a diocese de Rio do Sul e com autoridades políticas²⁰⁴.

Além disso, foram feitos vários encontros com mulheres cafuzas, através do programa da Pastoral da Criança, da diocese de Rio do Sul, que desenvolvia, mensalmente, a pesagem de crianças até 6 anos, acompanhamento de gestantes, incentivo ao uso de medicamentos naturais e alimentação alternativa²⁰⁵, com efetivos resultados na recuperação do peso de crianças desnutridas e de mulheres puérperas e lactantes. Estabelecia-se, nestes encontros, uma rede de sociabilidade onde se abriram espaços para o debate, a troca de experiências e a participação ativa das mulheres cafuzas na condução de sua história.

No âmbito da educação, formou-se, a partir de 1990, um grupo de alfabetização de adultos entre os cafuzos com aulas noturnas semanais, realizadas na casa de uma família cafuza.

No entanto, a ação mais exigente e que gerou conflitos com a administração da TII foi, sem dúvida, o processo que culminou com o reassentamento do grupo cafuzo na área do Rio Laeisz²⁰⁶. A despeito da trajetória histórica de exploração vivida por este grupo (Martins, 1995), sobretudo pelo fato de sentirem-se em terras de “estranhos”, parecia natural que os “donos da casa” reivindicassem para si a controle da situação e o domínio sobre o destino do grupo. Obviamente, ao perceber que este domínio se enfraquecia com as cons-

²⁰³ Cabe salientar que havia uma identificação saliente por parte das integrantes católicas da EE com este grupo e que contribuiu, sobremaneira, para esta “negociação do espaço”. A maioria das famílias cafuzas era católica e expressava sua religiosidade através de celebrações, cultos a santos, enfim, uma série de rituais específicos da Igreja Católica, portanto, familiares às agentes referidas. O fato de pertencerem a uma Congregação religiosa, com o “carisma” peculiar da *catequese e educação*, tornou-se imperativo e força instituinte neste engajamento.

²⁰⁴ As atividades referidas eram discutidas em conjunto com o então, mestrando em Antropologia da UFSC, Pedro Martins, igualmente, atuando junto aos cafuzos.

²⁰⁵ Ressalte-se que estes encontros foram programados para se efetivarem tanto em relação às mulheres cafuzas quanto às indígenas. Tanto na primeira tentativa de agrupar cafuzas e indígenas, quanto no esforço por se formarem grupos específicos, as mulheres Xokleng acabaram desistindo, com exceção de Genice Fiamoncini (de ascendência “branca” e Kaingang) que assumiu como uma das coordenadoras do grupo.

²⁰⁶ A EE, sobretudo através das agentes católicas, acompanhou e apoiou o processo participando de negociações com órgãos como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), Instituto Brasileiro de Amparo ao Meio Ambiente e aos Recursos Renováveis (IBAMA), com sindicatos de trabalhadores rurais da região, com a assessora jurídica, Carmela Panini (religiosa da CICA), dentre outros. Em relação às mediações e embates que se deram ao longo do processo, não cabe aqui discutir. Um trabalho detalhado sobre o assunto, foi feito por Martins (1995).

tantes saídas de lideranças cafuzas para negociações, assembleias da comunidade e outros espaços que conferiam autonomia própria ao grupo²⁰⁷ e conscientes de que a EE apoiava o movimento, os indígenas, sob os auspícios da FUNAI, ativaram formas de negociação com os agentes externos que davam suporte ao grupo, na tentativa de intervir no processo²⁰⁸.

Deste modo, a *sociabilidade*²⁰⁹ que a EE logrou construir junto aos cafuzos, o aprendizado constante na busca de superação dos conflitos, permitiu que dúvidas fossem sanadas e a equipe conquistasse espaços em relação aos Xokleng. Quanto ao conflito, constantemente presente nas intervenções da equipe, poder-se-ia entendê-lo como “regulador das relações socioeconômicas, políticas e religiosas” (Zannoni, 1999: 159) ou também como *motor cultural* da vida social (Zannoni, 1999: 164). Caberia, porém, neste caso, conceber o mesmo como um processo que tendia sempre para o equilíbrio. Contudo, tal equilíbrio não pode ser entendido como uma “integração ordenada de normas”, e sim como um “processo contínuo de rupturas e recomposições, nas quais a ambigüidade e até a incoerência das normas que governam a vida social têm um papel de destaque” (Zannoni, 1999: 158). Isto vale tanto para as relações intra-étnicas, quanto para as inter-étnicas, no caso, também as relações da população da TII com a EE e vice-versa²¹⁰.

²⁰⁷ No entanto, os cafuzos souberam recriar formas próprias de mobilização e que possibilitaram o realce de sua autonomia, enquanto grupo diferenciado. Cabe retomar, aqui, as reflexões de Cunha sobre a “etnicidade”. Esta torna-se linguagem, não no sentido de remeter a algo fora dela, mas no de permitir a comunicação. Assim, assume a conotação de “organização política”, e “como qualquer forma de reivindicação cultural, é uma forma importante de protestos eminentemente políticos” (1987: 99, 108). Para o grupo cafuzo, a criação da Associação Comunitária projetou-se como um instrumento político próprio que, a exemplo de outros grupos, sentia-se agora reconhecido legalmente.

²⁰⁸ O relato de Martins não deixa dúvidas sobre o poder coercitivo que o grupo de administração da TII exercia sobre seus subordinados. Assim, as transformações impostas aos cafuzos, “seguiram o mesmo padrão daqueles impostos aos indígenas e que tinham como motivo claro e imediato a anulação das lideranças próprias, da resistência em geral e o exercício absoluto do poder sobre o grupo como um todo e sobre seus recursos – especialmente a força de trabalho” (1995: 199).

²⁰⁹ Ao analisar a situação de conflito, Simmel introduz a noção de *sociabilidade*. Para explicá-la, faz uma distinção entre forma e conteúdo/matéria: forma é a inteiração, a situação de reciprocidade que une os indivíduos e os leva a formar uma unidade. Esta perspectiva de “inteiração recíproca” acaba por fundar a “sociabilidade” que se caracteriza por “ser liberada de todos os laços com os conteúdos” (1983: 168). Sobre este termo ver, também, Eckert (1998).

²¹⁰ Neste sentido, vale a abordagem de Zannoni ao inferir sobre o conflito entre os Tenetehara (povo indígena do Maranhão). Para ele, a “força motora da cultura tenetehara se materializa através de fases de conflito e fases de coesão, nas quais esse povo manifesta toda a sua vitalidade e sua força frente à necessidade de sobreviver como cultura diferenciada” (1999: 159).

3.3 O CIMI e a Luta Indígena Pelas Indenizações

Esta investigação tem como objetivo avaliar como o CIMI procurou oferecer assessoria à população indígena, especialmente aos Xokleng, e como estes buscaram e aceitaram tal apoio.

Creio que um caminho interessante para investigar tal questão seja através do conceito de “situação social”, como já foi dito, formulado por Max Gluckman, em 1968, e reapropriado por Oliveira Filho (1988) como “situação histórica”²¹¹. Citando a noção utilizada por Gluckman, Oliveira Filho percebe dois instrumentos distintos, ainda que compatíveis. O mais conhecido é o que implica a sobreposição de três elementos: a) um conjunto limitado de atores sociais (indivíduos e grupos); b) ações e comportamentos sociais destes atores; c) um evento ou conjunto de eventos, que referencia a situação social a um dado momento do tempo (Oliveira Filho, 1988: 55).

Assim entendida, a situação social aparece como “um repertório de atores relacionados por determinadas ações e eventos”. Quando estes elementos remetem a contextos de interação e a formas de inter-relação, o relato da situação ganha densidade, “conduzindo progressivamente à indicação de padrões de interdependência entre os personagens elencados”. Deste modo, atores sociais, ações e eventos entrecruzados, constituem o que o autor chama de “análise situacional” (Oliveira Filho, 1988: 55)²¹².

Oliveira Filho adverte que a noção de *situação histórica* não se refere a eventos isolados, mas sim “a modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais” (1988: 57), o que supõe o manuseio de situações sociais.

A *situação histórica*, portanto, que proponho analisar emerge do grau de importância que lhe foi conferido pelas agentes da EE. Ressalte-se, igualmente, que todo *campo* supõe uma multiplicidade de contextos que poderiam ser decompostos em situações sociais (Oliveira Filho, 1988: 56). No entanto, há que delimitar este *campo* e a situação que se privilegiará é o deslocamento da população indígena da TII para a ocupação do Canteiro de Obras da Barragem Norte, na Barra Dollmann, município de José Boiteux, a partir do dia 15 de junho de 1990²¹³.

²¹¹ Ao estudar os fenômenos do contato interétnico, Oliveira Filho explora algumas teorias sobre o contato, como a noção de “Situação Colonial”, de Georges Balandier; a teoria da “Fricção Interétnica”, de Roberto Cardoso de Oliveira; a noção de “Encapsulamento”, com Bailey e a “Análise de Situação” com Max Gluckman.

²¹² Para Oliveira Filho, o mais interessante da análise situacional é a *démarche construtivista*, “onde se apreendem relações abstratas e valores grupais a partir da observação da conduta manifesta (1988: 55).

²¹³ Em encontro com os índios na ocupação, no dia 27 de junho de 1990, a equipe contabilizava um número de 49 famílias, a maioria das aldeias da Sede e Figueira. O movimento começou com, aproximadamente, 30 famílias. Foi engrossando, aos poucos, com pessoas das outras aldeias.

Em entrevista com uma das agentes que formou a EE, procurei investigar situações durante o trabalho da equipe, realizado na TII, que consideraria de maior relevância. A mesma pergunta foi feita à segunda integrante do grupo²¹⁴. As respostas de ambas incidiram sobre a atuação no Canteiro de Obras. Foi, portanto, um período de atuação intensa da EE, com um trabalho conjunto e articulado entre CIMI e COMIN, que vale retomar.

Assim se expressou a primeira agente consultada sobre o período em discussão:

Eu acho que todo acompanhamento, pelo fato que os Xokleng vêm buscar sempre de novo a gente, e não somos nós que nos oferecemos, não somos nós que estamos indo lá pesquisar ou oferecer ou querer dar alguma coisa, mas são eles que estão vindo pedir apoio (sem grifo no original). Eu acho que todo apoio que a EE deu desde o início foi muito importante. E daí eu acho que têm várias situações (...) quando eles estavam no Canteiro, quando a gente estava praticamente com eles lá, era diariamente que a gente se encontrava com eles (...) não foi simplesmente uma greve, porque se usou aquele encontro com eles para trabalhar com as mulheres, para trabalhar a questão do resgate (...) acho que ali começou muita coisa, como a questão do resgate da língua, se refletia muito na época de resgatar a cultura. A gente levava filmes (...) para formar e informar. Acho que isto foi um trabalho muito importante da EE, ter estado lá e não só apoiado ou refletido o movimento, mas também a vida inteira deles em termos de saúde, educação, cultura, enfim.



Estudo com os Xokleng na Ocupação no Canteiro de Obras da Barragem Norte – Agosto/90.
Foto: Clede Markus.

²¹⁴ Entrevista realizada no dia 25 de agosto de 2000 em José Boiteux (SC).

Para a segunda agente, assim repercutiu o *evento*:

Acho que um fato que marcou para mim foi a época da ocupação da barragem, aquele período foi marcante, de pressão, de necessidades (...) foi um período positivo porque a gente conseguiu sentar com as lideranças e discutir com eles (...) eu lembro que a gente se reunia, ali naquelas casas da barragem, quase diariamente, né? A gente tinha um trabalho bem participativo (sem grifo no original) com eles, com as lideranças indígenas. Acho que nossa contribuição (...) eles mesmo diziam que a nossa equipe tinha muito poder, muita influência, em estar articulando, informando tudo o que acontecia.

Como se percebe, a *situação histórica* aqui analisada, se reveste de caráter especialmente singular para a EE, como fator de realce da própria identidade da equipe. Para Oliveira Filho, o contato interétnico deve ser pensado como uma situação, ou seja, como “um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos” (1988: 58). Desta forma, o que se vê na situação do Canteiro de Obras é uma intensificação destas relações entre os vários atores sociais, no caso, entre indígenas e EE.

Da mesma forma retomo outro aspecto refletido por Oliveira Filho sobre o *contato interétnico* como um *fato constitutivo*, que converge na própria organização interna e no estabelecimento da identidade de grupo étnico (1988: 58). Tal aspecto pode ser entendido aqui na concepção dada por Fredrik Barth a “grupos étnicos”, como “categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas”. Servem, igualmente, como “suporte de cultura” ou como “forma de organização social” (Barth, 1969. In. Poutignat & Streiff-Fenart, 1998: 189-195).

Em que pesem os desdobramentos negativos do primeiro contato do grupo Xokleng, quando de sua atração pelo SPI, como já se viu na primeira parte deste trabalho, vale destacar que a trajetória histórica deste povo permitiu-lhe continuar a ser percebido e perceber-se como distintivo. Como afirmam Poutignat & Streiff-Fenart, “a força de uma fronteira étnica pode continuar constante através dos tempos, apesar de – e às vezes mediante – transformações culturais internas ou mudanças na natureza exata da própria fronteira” (1998: 157)²¹⁵.

²¹⁵ Para os autores Poutignat & Streiff-Fenart, as fronteiras étnicas são produzidas e reproduzidas pelos atores no decurso das interações sociais. Para Barth, a “pressão exercida no interior de um grupo para a manutenção ativa da fronteira é máxima nas situações políticas em que a violência e a insegurança dominam as relações interétnicas” (1998: 158).

Assim, o deslocamento da TII para as imediações da área, no caso, o Canteiro de Obras, mobilizou forças na população indígena que, agindo no interior e exterior, puderam redefinir-se através da interação desses mecanismos internos e externos. Esta situação de contato permanente com outros “atores sociais” (EE, órgãos públicos, entidades de apoio), forneceu-lhes meios para estruturar a interação, o que permitiu a persistência das diferenças culturais²¹⁶.

Contudo, esta interação supõe um conjunto sistemático de regras que dirige os contatos interétnicos e que permitem articular-se com determinados setores ou campos de atividade. O não-cumprimento destas prescrições por parte de algum indivíduo do grupo pode implicar na quebra da “coesão” pretendida. Foi o que aconteceu em determinado momento, quase um ano após a ocupação (abril de 1991), quando, então, os ânimos se acirravam em vista da situação precária²¹⁷ por que passava o grupo ali instalado. Somava-se a isto a irritação e o cansaço dos Xokleng frente ao extenso quadro de promessas feitas pelos órgãos envolvidos (DNOS, SDR, FUNAI e outros) o que, em muitos momentos, foi causa de desânimo de algumas lideranças. Assim, a necessidade premente de recursos para garantir alimentação fez com que trinta e um indígenas se envolvessem no desaparecimento de diversos materiais pertencentes ao DNOS, órgão responsável pela administração do Canteiro de Obras.

Cabe ressaltar que após audiência do dia 17 de agosto de 1990, em Florianópolis, articulada pelas lideranças indígenas juntamente com a EE e representantes do CIMI de Xanxerê (SC), a Procuradora da República, Ana Maria Guerreiro Guimarães, comprometeu-se a proteger o direito dos indígenas. Assim, encaminhou o arrolamento dos bens existentes no referido Canteiro, tornando os indígenas seus “depositários fiéis”, ou seja, os destinatários e responsáveis pelos mesmos.

Deflagrado o conflito, do qual participaram, igualmente, trinta e dois não-indios como interceptores dos bens, instalou-se um clima de tensão entre os indígenas. Estes, buscaram logo o apoio da EE para intermediar a situação. Após discussões com a

²¹⁶ Na visão de Barth, a situação de contato social entre pessoas de diferentes culturas também deve ser considerada na manutenção da fronteira étnica: “grupos étnicos persistem como unidades significativas apenas se implicarem marcadas diferenças no comportamento, isto é, diferenças culturais persistentes” (1969. *In*. Poutignat & Streiff-Fernart, 1998: 196).

²¹⁷ Após ter passado quase um ano no Canteiro de Obras, os indígenas já contabilizavam inúmeros prejuízos: muitas pessoas foram obrigadas a vender quase tudo, até mesmo o fogão a gás. Assim, era comum chegar ao Canteiro e ver mulheres preparando alimentos em panelas por cima de tocos de madeira, no chão próximo das casas ocupadas. Outro problema constatado foram as doenças. Várias crianças faleceram vítimas de desnutrição, enquanto que a tuberculose e outras moléstias atingiam pessoas adultas.

assessora jurídica, Carmela Panini (CICAF), articulou-se uma reunião²¹⁸ com o responsável pela SDR (ex-DNOS), Roberto Zimmermann, que fazia também o papel de representante do Estado. O impasse foi resolvido após negociações entre as lideranças indígenas, os envolvidos, a FUNAI e a SDR.

O caso referido remete a outra observação de Oliveira Filho: em situação de contato interétnico de certo modo desnaturalizam-se os códigos culturais em que a pessoa foi socializada. As normas de ação transformam-se, então, em possibilidade de conduta e os valores de orientação passam a ser os componentes de ideologias alternativas. Há, portanto, nesta situação, uma tendência a refletir e incorporar certos padrões e símbolos de outras culturas, o que não decorre apenas de interesses, costumes e valores de tradições (1988: 59). A insistente solicitação das lideranças ao grupo instalado no Canteiro para que se cumprissem as normas estabelecidas, tornou-se um imperativo que visava impedir transgressões, ao mesmo tempo em que contribuía para tornar pública a disposição dos indígenas de continuar com o movimento de pressão afim de que se efetivasse a indenização devida.

À medida que as agentes da EE conquistavam espaço entre os indígenas, novas demandas surgiam o que implicava em intervenções junto ao grupo instalado no Canteiro, junto à sociedade envolvente, bem como a continuidade das atividades com os que continuavam na TII. A partir de 1991 o trabalho ampliou-se com a liberação em tempo integral de Clede Markus.

Durante a *situação histórica*, aqui referida, as experiências de intercâmbio foram múltiplas. Seria impossível analisá-las em toda sua extensão. Cabe, contudo, ressaltar as que considero essenciais. Dentre estas, sem dúvida, vale destacar a presença constante de uma das agentes do CIMI no Canteiro, o que possibilitou um incremento na confiança que os próprios Xokleng conferiam à mesma.

Desta forma, tornou-se relativamente fácil entrar em convívio com o seu cotidiano, no contexto do Canteiro de Obras, conversar com qualquer pessoa da família, discutir assuntos diversos, escutar histórias dos antepassados e repassar informações. Ao adentrar em seu “mundo”, foi possível ver de perto a difícil batalha pela sobrevivência frente a

²¹⁸ A reunião ocorreu no dia 19 de maio de 1991, no Canteiro de Obras e contou com a presença de indígenas, delegados da Comarca de Ibirama e município de José Boiteux, polícia civil e imprensa (jornais: A Notícia e Jornal de Santa Catarina), Rede Brasil Sul de Comunicações (RBS) (Blumenau - SC) rádios Sentinela e Mirador (Rio do Sul - SC), representantes do CEDHAVI e CICAF, Roberto Zimmermann (SDR) e FUNAI.

uma situação de instabilidade, bem como, as relações que se teciam a partir da solidariedade e partilha de bens (alimentos, agasalhos) nos momentos de maior necessidade.

Continuamente pessoas iam e voltavam das aldeias, às vezes em busca de recursos, outras para cuidar das roças ou rever parentes que havia ficado na TII. Neste sentido, vale destacar que os indígenas acionaram CIMI e COMIN, através das agentes da EE, visando suprir a situação de escassez que viviam. Feito o pedido de apoio pelas lideranças indígenas, as agentes organizaram uma ampla campanha junto à sociedade regional no sentido de sensibilizar a população vizinha a respeito das difíceis condições de sobrevivência por que passavam as famílias do Canteiro de Obras.

Assim foram desenvolvidas campanhas de coleta de alimentos e agasalhos em todas as paróquias católicas da diocese de Rio do Sul, bem como, nas paróquias luteranas de Ibirama e região²¹⁹. Escolas, igrejas, reuniões de pastoral, assembléias, enfim, se constituíram em espaços de ampla divulgação do que ocorria com a população Xokleng²²⁰.

Em decorrência da quantidade de alimentos e agasalhos que começaram a chegar, novos conflitos foram surgindo. Percebia-se que algumas lideranças acumulavam doativos para suas famílias e parentes próximos em detrimento de outras que acabavam recebendo menos. Como a EE era responsável pelas campanhas e fazia as intermediações com as lideranças, os que se sentiam lesados recorriam às agentes para que se solucionasse o problema. Assim, situações de rivalidade interna faziam, novamente, reativar o faccionalismo que já se havia presenciado na TII. A “acomodação” dava-se à medida que se discutia com os envolvidos e se buscava mediações junto às lideranças.

No entanto, à medida que a situação no Canteiro se agravava devido à inoperância e morosidade dos órgãos responsáveis, os indígenas passaram a solicitar ao CIMI um apoio qualificado, no caso, a assessoria jurídica do órgão. Assim, a EE começou a ter encontros com o assessor jurídico do CIMI, Leonel Baggio, iniciados ainda em outubro de 1990, e que lhes permitiam um aprofundamento da legislação indigenista oficial e assuntos pertinentes. Como extensão destes encontros a equipe realizava estudos com as lideranças

²¹⁹ No dia 25 de agosto de 1990, uma das agentes da EE esteve em Lages fazendo contatos com o presidente do Regional Sul IV da CNBB, Dom Oneres Marchiori solicitando o apoio da entidade e a intermediação do mesmo junto à Procuradoria da República. Foram feitos, igualmente, contatos com a Cáritas, instituição que distribuiu cobertores para as famílias no Canteiro e na TII.

²²⁰ Foram feitos contatos, ainda, com: UFSC, Museu de Antropologia, FURB e CICAFA. Na época também foram distribuídas mudas de cebola fornecidas pela paróquia católica de Ituporanga (SC) e de árvores frutíferas, projeto financiado pela IECLB. Estas mudas destinavam-se às pessoas que haviam ficado na TII, ou que se revezavam para dar continuidade ao cultivo de roças nas aldeias.

indígenas. A partir de então, o CIMI passou a oferecer seus serviços de apoio estratégico, sobretudo em reuniões com órgãos oficiais e autoridades locais.

Dentre estas, pode-se destacar a reunião do dia 01 de setembro de 1990, organizada pelo CIMI e COMIN juntamente com as lideranças Xokleng. O objetivo da mesma era reunir entidades de apoio, políticos e órgãos responsáveis para ampliar a discussão sobre a exigência de medidas urgentes ao caso da ocupação do Canteiro²²¹. Ao final do encontro foram formadas duas comissões: a Comissão dos Índios com o seguinte objetivo: reivindicar ajuda, discutir com as entidades, autoridades, em nome dos índios; a Comissão das Entidades de Apoio, objetivando viabilizar encaminhamentos das reuniões e convocar outras entidades, divulgar a ação dos índios e marcar audiência com a Procuradora. A partir de então, todas as negociações com relação às reivindicações indígenas passaram a ser intermediadas por estas comissões²²².

Vale destacar que a partir de julho de 1991 um líder Xokleng procurou o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), em São Paulo, para solicitar assessoria jurídica. Como foi um ato isolado, portanto, sem ser discutido com as demais lideranças, o fato provocou novos desentendimentos entre o grupo. Mesmo assim, o CTI indicou o advogado, João Winter, que acompanhou as discussões no Canteiro de Obras por um período. Suas propostas de interpelação judicial, contudo, não foram aceitas plenamente pelas lideranças.

O caso pode ser interpretado como uma flagrante disputa entre lideranças de facções e de simultânea manipulação destes em relação às entidades de apoio. Assim, num determinado momento em que a solução parecia demorar, a rivalidade se torna visível em meio a um contexto em que emergem vários atores sociais, dispostos a conquistar o poder,

²²¹ A reunião se deu em um dos galpões do Canteiro de Obras e contou com grande participação de indígenas e entidades de apoio como: CIMI-Sul, através de Jussara Rezende Capucci, que coordenou a reunião, COMIN, Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME), Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI), UFSC, Associação Brasileira de Antropologia (ABA), CICA, Conselho Regional de Missões Indígenas (COREMIN), CPT, CEDHAVI, Paróquia Evangélica de Ibirama, Federação das Entidades Ecológicas Catarinenses (FEEC), diocese de Rio do Sul, EE, o chefe de posto da FUNAI na TII e o vereador Genésio Delagnollo, de José Boiteux. O DNOS e FUNAI de Curitiba foram convidados, contudo não compareceram ao evento o que provocou descontentamento e revolta, expressos em várias falas, sobretudo dos indígenas. O vice-cacique João Patté assim comentou este descaso: "*Pedimos às entidades presentes que nos apoiem nesta luta contra a corrupção e para conseguir nosso direito. Os órgãos do governo nos mandam de um lugar para o outro. O DNOS foi extinto e ninguém se responsabiliza. Já confiamos na FUNAI, agora não podemos mais confiar*". Na ocasião, o antropólogo e professor da UFSC, Sílvio Coelho dos Santos, presente à reunião, sugeriu algumas medidas: buscar apoio e solidariedade à ocupação, como forma de pressão; a FUNAI se interessar e desenvolver um plano de sustentação para a comunidade indígena; exigir providências da FUNAI, governo federal, estadual e prefeitos (Todos os dados a respeito destas reuniões e mobilizações são coletados nos cadernos de campo e relatórios pertencentes à pesquisadora).

²²² Fizeram parte destas Comissões: - dos Índios: Edu Priprá, Antônio Caixas Popó, Villi Ndilli, Kandág Patê, José Ndilli e Irineu Nunc Foóro; - das Entidades de Apoio: a EE, o vereador Genésio Delagnollo, Edmundo Prochnow do COREMIN e um representante da CPT, diocese de Rio do Sul, CICA e UFSC.

mesmo que fosse momentâneo. Durante este período (julho de 1991 até fevereiro de 1992), por exemplo, os indígenas contaram com dois advogados, mesmo que nem sempre os dois convergissem na proposição de ações. Foi exatamente por não concordarem com uma proposta feita por João Winter que as lideranças que estavam à frente do movimento, dispensaram seus serviços²²³. Por este caso pode-se, igualmente, perceber os mecanismos de manipulação que os próprios indígenas acionam em relação aos agentes externos, articulando-se automaticamente para assegurar interesses específicos.



Greve – Apreensão de um caminhão da DNOS pelos Xokleng no Canteiro de Obras da B.N. – Abril/1990.
Foto: BCM.

Minha permanência entre as famílias Xokleng que se instalaram no Canteiro de Obras possibilitou-me detectar, igualmente, a pressão sofrida pelos ocupantes, em vários momentos. Numa reunião ocorrida em 15 de novembro de 1990, entre as duas Comissões referidas, um dos integrantes da Comissão dos Índios, Edu Priprá, denunciava que vinham recebendo constantes ameaças de funcionários do Canteiro de Obras, como por

exemplo, o corte de água e luz nas casas ou mesmo de incendiar as instalações²²⁴.

Todos estes fatores acabaram causando desânimo em algumas famílias que, sem condições de permanecer no movimento, retornaram à TII. Outras divisões internas entre lideranças ocorreram o que implicou em novas negociações. Em janeiro de 1992, criou-se um Conselho Gestor com indígenas e representantes de entidades para acompanhar a execução do que, enfim, o movimento conseguiu acordar com os órgãos estadu-

²²³ Nos dias 22 a 25 de setembro de 1991, uma comissão de lideranças indígenas acompanhadas do antropólogo Sílvio Coelho dos Santos, de integrantes do CIMI-Sul (Jussara Rezende Capucci, Beatriz Maestri e Maria Isabel Deretti) e de João Winter estiveram em audiência com o então Ministro da Justiça, Jarbas Passarinho, com o Procurador Geral da República, Aristides Junqueira e com o presidente da FUNAI, Sidney Possuelo. Foram feitos contatos, ainda, com a Secretaria do Meio Ambiente (SEMAM), com o CIMI Nacional, Núcleo de Direitos Indígenas (NDI) e a deputada federal Luci Choinaski. Além disso, a EE acompanhou e articulou reuniões com as prefeituras locais, com a FURB, UFSC e com as Igrejas Católica e Luterana. Buscou o apoio de outras organizações indígenas como a ONISUL e Nemboaty Guasu Guarani e a Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), as quais enviaram representantes ao Canteiro de Obras.

²²⁴ Embora os indígenas tivessem ocupado o Canteiro, os funcionários da CR Almeida, firma responsável pelas obras de barragem, por várias vezes pressionaram os ocupantes “estranhos” a sair do local. Para eles, cumpria terminar as obras em andamento. Por sua vez, os indígenas exerciam sua pressão das mais variadas formas, como por exemplo, através do seqüestro de um caminhão da referida firma, quando constatarem a remoção de vários carros e máquinas do Canteiro.

ais/federais. Em final de fevereiro de 1992, o representante da SDR, Roberto Zimmermann esteve na Barragem, estabelecendo um acordo com os Xokleng. A seguir aconteceu o repasse da primeira parcela das indenizações.

Em que pesem as situações sofridas pelo povo Xokleng durante todo este período, persiste o que Cunha chama de *cultura de contraste*, ou seja, a cultura original adquiriu neste contexto novas funções, essenciais e que se acresciam a outras ao mesmo tempo em que se acentuou e se tornou mais visível. A ampla rede de solidariedade que se estabeleceu nesse meio, possibilitou a estes *atores sociais*, no caso os Xokleng, reinventar, recompor, investir de novos significados sua cultura (Cunha, 1987).

Com base em Barth, é possível inferir que, mesmo em situações de intenso contato persiste a diversidade cultural: as fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam (*In*. Poutignat & Streiff-Fenart, 1998). Assim, a identidade étnica é realçada a partir das várias interações que se dão e da dinâmica criativa que permite negociar com diferentes atores sociais.

Nesta *situação histórica*, os Xokleng souberam reproduzir, mesmo com perdas, algumas bases operativas fundamentais de sua memória, mitos, tradições. Foi ali, no Canteiro de Obras, que se reativaram elementos da cultura tradicional como, por exemplo, a “dança da viúva”, apresentada pelos Xokleng por ocasião das comemorações do dia do índio, no mês



Dança da Viúva – Mito Xokleng – José Boiteux – Canteiro de Obras - Abril/1990.
Foto: BCM.

de abril. Não foi apenas uma encenação “pra branco ver”, foi, acima de tudo, a recuperação de um “sentimento de criativa diferença” (Brandão, 1986) que permitiu ao grupo autoafirmar-se como *diferente* e revelar-se aos *outros* como tal.

Como diria Brandão, bem ou mal ele consegue “preservar limites originais de uma afirmação de suas diferenças que, a seu modo, corrigem, como desejo, as desigualdades impostas como vontade, pelos brancos” (Brandão, 1986).

Já em relação aos outros atores sociais, CIMI e COMIN, neste caso, pode-se inferir que houve avanços consideráveis em sua ação, sobretudo em relação à constante busca de um serviço qualificado, próximo dos interesses da população da TII como um

todo, o que lhe conferiu credibilidade ao mesmo tempo em que se tornaram visíveis os propósitos de comprometimento com esta mesma população²²⁵.

Quanto aos órgãos envolvidos com o caso relatado, sobretudo, o órgão indigenista oficial, apesar da postura de domínio que sempre evidenciou, mostrou-se pouco competente para intervir na situação, na maioria das vezes, justificando sua falta de atuação pela carência de verbas que o órgão dispunha.

Dessa forma, se é possível algum tipo de avaliação da atuação do CIMI em conjunto com o COMIN, durante este período que se estende de 1986 a 1992²²⁶, tomo como ponto de partida a própria fala das agentes:

O período em que começamos com a EE foi um período forte, foram momentos fortes em que a gente conseguiu um bom entrosamento, a gente pensava junto, decidia e encaminhava junto as coisas e a nossa relação era uma relação boa (...). Penso que aquilo que a gente fazia, os objetivos, planejamentos, avaliações, visitas, o acompanhamento às questões, a gente estava sempre sintonizada²²⁷.

Interpelada sobre uma avaliação da experiência enquanto integrante da EE, neste período, Clede Markus, assim se expressou:

Foi um caminho que nós encontramos de fazer um trabalho em conjunto, de somar forças. Eu lembro que foi assim, sabe, sempre muito compartilhado. Eu, como COMIN, participava das Assembléias do CIMI e você (dirigindo-se a mim), a Isa (Maria Isabel)

²²⁵ Vale destacar, ainda, que várias atividades foram desenvolvidas junto aos Guarani, presentes na TII, mais especificamente nas aldeias de Toldo e Itoupavazinha. Com eles, foram feitos vários encontros, visitas às famílias, atendimento e acompanhamento de casos de doença, apoio às lideranças do grupo, formação e informação sobre a legislação indigenista. Talvez um dado relevante neste trabalho tenha sido o constante apoio à sua organização, enquanto povo diferenciado, através do incentivo e acompanhamento de lideranças na Nemboaty Guasu Guarani, organização específica deste povo, que atuava em toda região Sul, além dos Estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Mato Grosso do Sul. O grupo Guarani contava com uma população flutuante de aproximadamente 19 famílias, 14 no Toldo e 5 na Itoupavazinha. As visitas a estas áreas aconteciam com menos frequência dada a dificuldade de acesso às mesmas. Após constantes solicitações do grupo à EE, para que fossem transferidos para outra aldeia, CIMI e COMIN apoiaram o movimento que culminou com sua migração para a aldeia Patrimônio, em Parati (RJ), no dia 26 de outubro de 1989. Deixaram a TII, 6 famílias, num total de 41 pessoas. A agente do CIMI, Beatriz Maestri, acompanhou a transferência, sendo que o COMIN arcou com os gastos do transporte dos indígenas. Com o movimento, permaneceram famílias Guarani apenas na aldeia do Toldo.

²²⁶ A partir de julho de 1992 a EE ganha um novo integrante – Frank Tiss, estagiário encaminhado pela Igreja luterana da Alemanha e acompanhado pelo COMIN – IECLB, que permaneceu na equipe pelo período de um ano.

²²⁷ Entrevista com a agente do CIMI, Maria Isabel Deretti, no dia 26 de agosto de 2000, em José Boiteux.

*participavam dos cursos promovidos pelo COMIN (...). Quando a gente começou a identificar mais os problemas dos cafuzos, dos Xokleng em termos de terra, de barragem, de saúde e educação, o trabalho começou a crescer em confiança e as coisas eram feitas muito em conjunto (...). Se houve limitações, estas devem ser pensadas em relação à comunidade, onde a gente podia ter atuado ou não*²²⁸.

Como integrante da EE que fui, creio poder avalizar estas considerações feitas pelas demais agentes, porém, com ressalvas. Uma delas, que acredito, torna-se interessante neste caso, refere-se à própria formação da EE. Se a intenção foi a de construir um trabalho conjunto, em nível ecumênico, cabe questionar-se sobre a causa de não se ter integrado nesta ação as Igrejas pentecostais presentes na TII (Assembléia de Deus e Assembléia de Deus no Brasil), considerando a grande adesão dos Xokleng às mesmas. Para uma melhor compreensão do aspecto levantado, cabe analisar, através de alguns aportes teóricos, como a dimensão religiosa influencia o cotidiano Xokleng.

3.4 Os Xokleng e as Igrejas Pentecostais

As inquietações referentes ao campo da religião nos remetem ao clássico “As Formas Elementares da Vida Religiosa” de Émile Durkheim para quem, em meio a outras definições, a religião “é um sistema solidário de crenças segundas e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separada, proibida; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem” (1989: 79). Apesar do alcance reduzido desta conceituação – cabem, neste sentido, discussões amplas –, vale a constatação *durkheimiana* de que a religião deve ser uma “coisa eminente coletiva” (1989: 79). Deste modo, ainda que a importância das cerimônias religiosas seja escassa, a coletividade entra em movimento; os grupos se reúnem para celebrá-la. É neste sentido, portanto, que estas cerimônias têm seu primeiro efeito, “o de aproximar indivíduos, de multiplicar os contatos entre eles e de torná-los mais íntimos” (1989: 418).

No caso dos Xokleng o que acontece não é diferente. A prática religiosa, sobretudo a presença aos cultos periódicos, vem corroborar esta prerrogativa, ao mesmo tempo em que informa interesses materiais cujas cerimônias podem satisfazer, conferindo às

²²⁸ Entrevista feita em Ibirama (SC) no dia 25 de agosto de 2000.

mesmas um caráter público, no pensar *durkheimiano*, uma *ordem social*. É no momento em que os indígenas se reúnem para rezar que podem expressar, em preces coletivas, anseios em relação às vidas da própria aldeia. Mesmo que, por vezes, ressoem vozes completamente distintas, em forma de lamentos e choros, o que transparece é a busca da ajuda sobrenatural para desejos que são comuns. Isto foi o que pude observar nos dois anos de ocupação do Canteiro de Obras e, mais recentemente, quando participei de alguns cultos pentecostais, nas várias aldeias²²⁹.

Em um dos cultos assistidos, o presbítero (Guarani casado com uma Xokleng) convidou a todos os presentes, na maioria mulheres e crianças, a orar pelas lideranças, dirigentes da comunidade, por todos os “irmãos e irmãs”; entre outros motivos, para que não faltasse o pão e a paz. Entre hinos religiosos e repetidas aclamações de “glória ao Senhor”, “aleluia”, fez-se uma prece coletiva e um momento em que cada um dos presentes, à sua maneira, evocava a proteção divina.

Numa análise mais ampla, é possível supor, como Durkheim bem o faz, que a sociedade toma lugar primordial nas consciências, torna-se mais viva, mais atuante e mais real a partir da prática religiosa, pois esta ocupa-se de crenças comuns, e tradições comuns, do ideal coletivo, das *coisas sociais* (1989: 418). Mais elucidativa é a afirmação que se segue: “os homens não se enganam quando sentem, nesse momento, que existe fora deles algo que renasce, forças que se reanimam, uma vida que desperta. Essa renovação absolutamente não é imaginária, e os próprios indivíduos beneficiam-se com ela” (1989: 418-419). O autor percebe, assim, a dimensão subjetiva da experiência ao inferir que a parcela do ser social que cada um traz em si participa necessariamente desta renovação coletiva.

Creio ter vivenciado um pouco dessa experiência em alguns eventos que ocorreram durante minha presença junto aos grupos da TII. Lembro-me da ocasião em que viajamos para Brasília, acompanhando as lideranças Xokleng em audiências com órgãos públicos federais, como relatei anteriormente, em busca de definições para o conflito gerado com a construção da Barragem Norte. Foi no quarto do hotel em que se hospedaram os indígenas que presenciei como se dava, na prática, esse sentimento coletivo em seu modo de ser religioso (a maioria dos que foram eram crentes). Um dos líderes, João Patté, tirou do interior de sua bolsa uma bíblia, surrada pelo uso constante, de onde recitou, para todos

²²⁹ Destaco um dos cultos que se deu no dia 29 de agosto de 2000, numa igreja da Assembléia de Deus na aldeia Bugio, na TII.

os que estavam ali, o Salmo 91²³⁰. Alguns versículos valem ser anotados: “Meu refúgio, minha fortaleza, meu Deus, eu confio em ti” (v. 3); “pois ele ordenou aos seus anjos que guardem você em seus caminhos” (v. 11). Num tom irônico, mas confiante continua: “você caminhará sobre cobras e víboras, e pisará leões e dragões” (v. 13), numa clara alusão às autoridades com que haveriam de se defrontar.



Comissão Xokleng e a pesquisadora em Brasília –
24/Setembro/1991.
Foto: Maria Isabel Deretti.

Cabe aqui a reflexão de Durkheim de que a religião não seria ela mesma se não deixasse algum espaço para as “livres combinações do pensamento e da atividade, (...) a tudo o que recreia o espírito cansado por aquilo que há de demasiado pesado no labor cotidiano” (1989: 445). Enfrentando o stress gerado por tantas promessas não cumpridas, o desgaste de tantas reuniões e audiências mal sucedidas é, justamente na religião que os Xokleng encontram espaço para traduzir suas angústias coletivas, mais do que isso, buscar forças conjuntas para resoluções comuns. O que se torna essencial, portanto, é que indivíduos estejam reunidos, que sentimentos comuns sejam experimentados e que estes se expressem por atos comuns. Algo parecido é percebido em Louis Dumont ao afirmar que “a religião age sobre a sociedade inteira e está em relação imediata com a ação” (1985: 36).

É possível, então, antever que, se por um lado os ritos são meios pelos quais o grupo social se reafirma periodicamente e a sociedade tem aí sua imagem refletida, por outro lado também é possível afirmar que a profusão de sentimentos numa dimensão coletiva não se daria se antes não fosse idealizada pelo próprio indivíduo. Com efeito, ao encarnar-se nos indivíduos, os ideais coletivos tendem a se individualizar. Assim, cada um os

²³⁰ Trata-se um uma meditação em estilo sapiencial sobre a proteção que Deus concede ao justo refugiado no templo (BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*: Edição Pastoral. Trad. STORNIOLO, Ivo; BALANCIN, Euclides. São Paulo: Edições Paulinas, 1990. p. 772).

entende à sua maneira, marcando-os com sua impressão; é neste espaço, também, que a personalidade individual se desenvolve e se auto-afirma, à medida em que se torna fonte autônoma de ação²³¹.

Sob esta perspectiva é possível vislumbrar outra noção que se depreende do contexto analisado: o reforço da identificação étnica a partir da religião. Para entender melhor este processo parece-me imprescindível retomar a noção de *tradição*. É em Giddens que busco inspiração. Para ele, a tradição é “uma maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro”. Daí propor que a tradição não é inteiramente estática, ela tem que ser “reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes” (1991: 44-45).

Na mesma linha, Cunha propõe que a tradição cultural serve de “porão”, de “reservatório onde se irão buscar, à medida das necessidades no novo meio, traços culturais isolados do todo, que servirão essencialmente como *sinais diacríticos* para uma distinção étnica” (1987: 88). Na análise de Poutignat e Streiff-Fenart, a etnicidade não é um conjunto intemporal e imutável de traços culturais, transmitidos da mesma forma de geração em geração, mas, acima de tudo, provoca ações e reações entre os vários grupos, numa organização social que evolui sem cessar. Deste modo, para um grupo étnico, estabelecer sua distintividade significa “definir um princípio de fechamento e erigir e manter uma fronteira entre ele e os outros a partir de um número limitado de traços culturais” (1998: 152).

Tais constatações permitem considerações ao caso Xokleng. Não seria a própria religião um traço distintivo? Um dos “sinais diacríticos” fortemente percebido no grupo é a língua. No entanto, outros elementos culturais tiveram sua permanência prejudicada face ao intenso contato com os não-índios; a questão religiosa não escapou ao confronto. Diante disso, os Xokleng souberam reelaborar sinais de contraste e a religião, a meu ver, permitiu ao grupo distinguir-se da população do entorno, em sua grande maioria católica e que tantas vezes colocou-se em posição de superioridade frente aos mesmos. Este sinal

²³¹ Este debate pode enriquecer-se com anotações do clássico e sempre atual Alfred Schutz, que chama de *conduta* às experiências de significado subjetivo que emanam de nossa vida espontânea. À conduta que é prevista ele chama de *ação* (In. Wagner, 1979). Já em Sennet, o ator público é o homem que apresenta emoções, o “homem em público possui uma identidade enquanto ator (...) e essa identidade o envolve e envolve outros num laço social” (1988: 139). O que em Schutz se traduz mais ou menos da seguinte forma: não poderíamos ser pessoas para os outros e nem mesmo para nós próprios se não pudéssemos encontrar com os outros um ambiente comum, estabelecido pela compreensão que se fundamenta no fato de que sujeitos motivam-se reciprocamente em suas atividades espirituais.

diacrítico tem, portanto, o caráter de superação dessa discriminação ou, pelo menos, de um “projeto de superação”, por parte dos que o assumem.

Um último fator que vem corroborar minha inferência é, exatamente, o que os indígenas encontram na prática religiosa. Sentem-se valorizados, individual e em grupo, têm acesso à palavra (estudam a bíblia e a transmitem em público), com isso ampliam suas relações com o grupo, sentem-se novamente compartilhando uma crença comum, capaz até mesmo de atuar como sinal de protesto e resistência. Estabelece-se um novo sistema de idéias através do qual exprimem seu mundo e a identidade ganha realce, porquanto se dá a interação entre si e com outros grupos.

Assim, o que aprendem nestas Igrejas Pentecostais, facilmente pode ser traduzido nas relações sociais. Exemplo disto é o domínio do discurso em público, a imponência na fala e, até mesmo, a articulação deste discurso de modo a satisfazer (ou buscar convencer) os ouvintes do mesmo. Isto foi perfeitamente perceptível em reuniões e discussões com órgãos, entidades de apoio e autoridades²³².

Retomo novamente o questionamento inicial, o porquê da exclusão das religiões pentecostais na formação da EE. Como já discutimos, faltava às agentes um conhecimento mais aprofundado do contexto, bem como, de referencial teórico suficiente que respaldasse um engajamento adequado. O que se percebia, à primeira vista, é que os indígenas mostravam-se bastante vulneráveis às mudanças exigidas pelas Igrejas em questão. Parecia-nos que ao introduzir novas concepções e práticas, os pastores destas Igrejas, geralmente pessoas externas à TII, não se preocupavam em compatibilizá-las com o que seria tradição indígena²³³.

²³² No dizer de Maria Denise Fajardo Pereira, seria uma espécie de “*performance para branco*”, que se refere àquilo que, em situação de contato permanente e de mudanças ideológicas, tornou-se factível (In. Wright, 1999: 439).

²³³ Esta observação seria comprovada, pela EE em vários momentos no Canteiro de Obras, quando se interpe-lava os indígenas sobre o motivo da ausência dos pastores das Igrejas a que pertenciam, em seu movimento de pressão e reivindicação. Eles respondiam que “Deus não queria greve”, a “bíblia era contra a greve” e, por conseguinte, os pastores também. Assim, estas Igrejas não responderam, em parte, às necessidades e expectativas dos indígenas, sobretudo, no que se referia a assistência no Canteiro de Obras e assessoria ao movimento de ocupação. Também não estão conseguindo atrair os jovens atualmente. As regras impostas a seus seguidores são muito rígidas na opinião de alguns deles. Assim se expressou um jovem de ascendência Kaingang e Xokleng: “*Prá freqüentar é muito fino, muito rígido e aí não dá. É que não pode jogar futebol e eu gosto. Não pode escutar música e dançar, e eu gosto. Não pode ficar como eu tô aqui, de bermuda e sem camisa. Prá namorar tem que ser com uma pessoa crente*” (Entrevista no dia 24 de agosto de 2000, na TII). No entanto, para as pessoas mais idosas e que freqüentam as Igrejas há mais tempo, as normas servem como instrumentos reparadores da conduta social: “*Alguns são crentes, mas não seguem e outros seguem firmes. Então a religião é importante porque eles saem lá fora e se comportam, então eles podem dizer: pôxa, esses são crentes, porque se comportam bem lá fora*” (Entrevista com um Xokleng de 66 anos, na aldeia Bugio, no dia 22 de agosto de 2000).

Portanto, num primeiro momento, a EE teve dificuldade de sintonizar com estas concepções religiosas e ideológicas distintas, cultivadas e propagadas por tais Igrejas. No entanto, à medida que foi se inteirando do cotidiano das pessoas envolvidas pôde adequar-se à situação, sem que isso interferisse em sua atuação²³⁴. Pôde perceber que, independente ou não de seus representantes religiosos apoiarem concretamente seu movimento, os Xokleng continuaram empreendendo, criativamente, ações e reações pela garantia de seus direitos e pelo reconhecimento de sua cultura.

3.5 O Papel Atual do CIMI na TII

A partir de 1993, a equipe de trabalho que integrava o CIMI e COMIN sofreu mudanças. Com a transferência de uma das agentes católicas para a cidade de Florianópolis (SC), passou a integrar o grupo, outra agente, também religiosa da CICAF, procedente do Piauí, região Nordeste do Brasil. Com a nova composição, a EE passou a reestruturar a ação na TII²³⁵.

Assim, durante este período, a principiante no trabalho passou por uma fase de conhecimento da TII enquanto acompanhava o projeto de plantio de árvores frutíferas nas aldeias, viabilizado através do COMIN. No ano seguinte, iniciou um trabalho junto a um grupo de mulheres Xokleng com trabalhos artesanais, discussões sobre medicina natural e cultura tradicional.

Foi também em 1994 que os Xokleng empreenderam novo movimento reivindicatório e de pressão, desta vez, acampados nas imediações da Barragem Norte, o que implicou em um acompanhamento intensivo por parte da EE. Com o reassentamento dos cafuzos na área do Rio Laeisz, fora dos limites da TII, mas no mesmo município (José Boiteux), a EE continuou prestando assessoria ao grupo, contudo, de maneira limitada. Estes não demoraram em solicitar o apoio contínuo da EE, sobretudo das religiosas católicas, visto estarem em fase de estruturação e organização da comunidade no novo local. Assim,

²³⁴ Como se pode perceber na avaliação das agentes da EE ao serem questionadas sobre o fato de os Xokleng serem crentes. Uma delas respondeu: *"Isso nunca me abalou e nunca fez com que eu me afastasse deles, ou ficasse rejeitando ou achando que estivessem alienados. Mas ao mesmo tempo, quando eles queriam alguma coisa que é direito deles e que eles estavam lutando, eles superavam qualquer coisa, né? E estavam lá unidos, trabalhando e conseguindo"* (Entrevista no dia 26 de agosto de 2000).

²³⁵ A agente Beatriz Catarina Maestri transferiu-se para Florianópolis enquanto que Maria Rosimar dos Santos a substituiu no trabalho da EE.

no período de 1995 a 1997, a recém chegada agente passou a assumir um trabalho direto com a comunidade cafuzo, mais especificamente na área de educação²³⁶.

A partir de 1997, quem assumiu o acompanhamento aos cafuzos foi Maria Isabel Deretti, já habituada com as atividades no campo pedagógico, liberando, com isso, a segunda agente para o trabalho na TII, juntamente com a pastora luterana. Sobre este período, assim se expressou uma das agentes:

*“A gente fez muitas reuniões, primeiro deu acompanhamento mais de saúde e levava trabalhos para as mulheres. A Clede e eu, a gente ia muito juntas, o advogado do COMIN, Mozart trabalhou junto com a gente. Ele era muito solicitado pelos índios. Eu tinha contato direto com Chapecó e pedia orientações”*²³⁷.



Equipe atual do CIMI na TII e a pesquisadora – Março/2000.
Foto: Livai Patté.

Em março de 1998, durante o processo de implantação do Projeto Político Pastoral (PPP, 1997) da Regional Sul, já mencionado, que implicava na reestruturação das equipes de missionários e regionalização das atividades, dois missionários leigos²³⁸ transferiram-se para Florianópolis, assumindo o acompanhamento das áreas indígenas do litoral, Norte, Planalto e Alto

Vale de Santa Catarina. Assim, os mesmos passaram a integrar a equipe de trabalho da TII, com visitas periódicas às aldeias e programações conjuntas com a EE.

É exatamente este período (1998-2000) que buscarei enfatizar aqui, como tentativa de análise da presença atual do CIMI na TII. A escolha se faz, exatamente porque nesta época passei a retomar contatos mais frequentes e visitas à TII, agora não mais como agente do CIMI e integrante da EE, e sim, enquanto pesquisadora.

Nas minhas primeiras visitas a campo, no segundo semestre de 1999, deparei-me com situações de tensão entre a nova equipe do CIMI e COMIN. Ressalte-se que, com a criação do Grupo Técnico de Reestudo da Delimitação da Terra Indígena Ibirama (SC), a

²³⁶ A partir de então, Maria Rosimar dos Santos passou a residir numa pequena casa na área de cafuzos, atuando como professora da escola municipal que se instalou na localidade. Continuou, contudo, ligada a EE.

²³⁷ Entrevista com Maria Rosimar dos Santos no dia 24 de agosto de 2000, em José Boiteux. À época o assessor jurídico que atendeu o indígena na TII foi Mozart Artur Dietrich, do COMIN. Também a sede do CIMI-Sul havia passado por reestruturações internas. Após ter permanecido um período em São Paulo, sob a coordenação de Clóvis Brighenti, a sede da entidade foi transferida novamente para Santa Catarina, desta vez em Chapecó, junto ao Secretariado Diocesano de Pastoral (Diocese de Chapecó).

²³⁸ Trata-se de Clóvis Antônio Brighenti e Osmarina de Oliveira.

integrante do COMIN, passou a fazer parte desta equipe que dedicou-se a investigar toda a região da TII e imediações por solicitação dos indígenas a que fosse ampliada²³⁹. Assim distanciou-se periodicamente das ações da EE.

Deste modo, constataram-se divergências entre os membros da nova equipe, o que também se refletiu na dificuldade de um planejamento conjunto das atividades. Cabe ressaltar, contudo, sob o ponto de vista relativizador, que a postura atípica de uma pessoa da equipe, com deficiências em um trabalho metodológico e participativo, não perfaz e, de modo algum, pode ser tomada como parâmetro para investigar o trabalho dos demais agentes. O aspecto, portanto, deixa de ter relevância no contexto analisado.

Desta forma, buscando o devido distanciamento e estranhamento da experiência, predisponho-me a afirmar que o aspecto heterogêneo da nova equipe dificultou uma atividade conjunta, contudo, não impediu que determinados agentes, enquanto representantes do CIMI, prosseguissem na concretização de ações junto à TII.

Sem dúvida, a ênfase dada pelo CIMI, de modo geral, à dimensão *Terra*, como já se discutiu, foi fator imprescindível para demarcar a atuação da nova equipe na TII. O que pude comprovar nas diversas estadias na TII e, sobretudo, na receptividade das lideranças indígenas a esta intervenção externa, permite concluir que foi e continua sendo relevante a atuação da entidade CIMI, no apoio e assessoria à luta indígena pela ampliação da TII. Se no Canteiro de Obras, as demandas eram diversas e freqüentes, na “situação histórica” atual (Oliveira Filho: 1988) não está sendo diferente. O contexto de intensa agitação indígena por ver aprovado o Relatório do GT e, por conseguinte, a retomada dos limites da TII, a conquista pelo direito à retirada da madeira de reflorestamentos em áreas consideradas como sendo da TII, feitos por madeiras externas, são dados cruciais que permitem ao CIMI uma ação estratégica capaz de mobilizar forças positivas a favor dos indígenas e garantir maior credibilidade ao órgão.

É interessante observar como um dos agentes da equipe atual percebe a relação do CIMI com os indígenas:

Eu percebo que existe essa diferença grande, a questão de serem três povos diferentes (Xokleng, Kaingang e Guarani) e como cada um se relaciona com o CIMI. Para uns, a relação de... de alguns vícios criados há mais tempo, com outros, uma relação de entender

²³⁹ O Grupo Técnico (GT) foi criado através das Portarias 923/PRES/97 e 583/PRES/98, iniciando os trabalhos na TII em novembro de 1997, estendendo-se até agosto de 1998. O Capítulo I deste trabalho explicita melhor a reivindicação indígena e ação do GT.

*mesmo, o papel do CIMI. Acho que os Xokleng têm muito isso, de entender o que significa o CIMI, o trabalho com eles e, saber trabalhar com isso, né? Quando a gente começou a trabalhar com eles, com um aspecto fundamental que é a questão da terra os índios entenderam que se tratava de integrar outras ações como a questão da saúde, educação, economia (...) Então acho que eles acolheram muito bem a gente. Até perceber que a gente podia ajudar nessa questão e acho que é uma relação de confiança, e é uma relação recíproca. A gente está conquistando isso aos poucos e está sendo muito gratificante. A gente vai aprendendo muita coisa com eles*²⁴⁰.

Cabem algumas considerações à fala do agente, como, por exemplo, o fato de perceber os “vícios” de determinados indígenas em relação ao CIMI. Na verdade, é possível imaginar e constatar visivelmente que, se entidades e órgãos públicos externos adotam instrumentos de domínio e manipulação na relação com os povos indígenas, estes, a seu modo, podem, igualmente, manipular os que intervêm em seu meio, sobretudo entidades de apoio, na direção de garantir interesses próprios.

Por outro lado, o agente *cimiano* pensa sua ação numa perspectiva de reciprocidade, diria, intercultural. Tal perspectiva intercultural, sem dúvida, é resultado de uma prática que vem se destacando por um acompanhamento direto, por fornecer assessoria qualificada, especialmente nas articulações com órgãos públicos. São constantes as reuniões e debates com estes, em nível municipal, estadual e federal. Por várias vezes, os agentes do CIMI acompanharam indígenas em audiências na Capital Federal, Brasília.

Nas reuniões entre as lideranças indígenas e o CIMI, das quais tive a oportunidade de participar²⁴¹, foi possível entender melhor como se dá esta relação intercultural. Quando as lideranças solicitaram apoio para a criação de uma Associação Geral Xokleng, por exemplo, um dos agentes do CIMI, colocou-se à disposição, acrescentando que seria interessante articularem-se novamente com os agricultores da Barra da Prata: “Seria bom que eles fossem junto para Brasília para mostrar que têm forças, que se apóiam”. Prontamente, o cacique geral, Lauro Juvei, dispôs-se a entrar em contato para agendarem uma reunião conjunta.

O fato remete a um tipo de ação que acabou se tornando comum aos agentes do CIMI – a ação junto à sociedade envolvente e o esclarecimento aos não-índios sobre a

²⁴⁰ Entrevista feita no dia 23 de julho de 1999.

²⁴¹ Embora estivesse participando enquanto observadora, os indígenas facilmente me viam como se ainda fosse do CIMI. Por isso, solicitavam trabalhos que competiam à entidade, como assessoria na elaboração de documentos oficiais, manuscritos ou datilografados, tarefa com a qual acabei concordando, dada minha afinidade com o grupo.

situação nas áreas indígenas. Como a reivindicação Xokleng para a recuperação dos limites tradicionais de suas terras envolveu famílias de colonos que, atualmente habitam as imediações da TII, cabia articulações com estes para um acordo conciliatório. Assim, por várias vezes, o CIMI esteve realizando encontros com os colonos no sentido de prestar esclarecimentos sobre os direitos indígenas à terra.



Reunião entre lideranças Xokleng e agricultores de Vitor Meirelles (SC) – 01/06/2000.

Foto: BCM.

Neste sentido, tornou-se imprescindível buscar o apoio dos agricultores à luta Xokleng. Como já se discutiu anteriormente, vários foram os conflitos que se deram entre estas duas partes, várias foram também as tentativas de diálogo. Uma delas, deu-se no dia 04 de julho de 2000, na região da Barra da Prata, município de Vitor Meirelles (SC). Na ocasião, as lideranças indígenas (cacique-geral, caciques regionais e outros membros do Conselho Indígena) expuseram suas reivindicações. Os agricultores, por sua vez, mostraram-se receptivos, antes, porém, ressaltaram seu direito à posse da terra. Os agentes do CIMI explicaram como se deu o processo de estudo da TII e a indicação do Relatório do GT para que a mesma fosse ampliada. Ao final, foi elaborado um documento, com o apoio do CIMI, prevendo o respeito entre indígenas e colonos e exigindo o cumprimento da reivindicação Xokleng, bem como, o reassentamento e indenização dos colonos²⁴².

O caso, porém, rendeu outro tipo de conflito: as críticas da sociedade regional ao CIMI, COMIN, enfim todos os que, de alguma maneira, estivessem apoiando os Xokleng. Neste sentido, foram publicadas matérias no jornal **Vale do Norte**, de Ibirama, acusando os indígenas de “bandidos” e os indigenistas de fazerem parte de “um movimento muito mais amplo que visa desestabilizar o País para impor aqui um regime anti-cristão. Os colonos estão cômicos de que não estão defendendo apenas os seus direitos, mas estão defendendo também o País e a Civilização Cristã” (publicado no dia 15 de outubro de

²⁴² Ao documento foi acrescentada a assinatura das famílias residentes na Barra da Prata, e posteriormente foi apresentado em audiência com órgãos políticos, em Brasília. Na reunião estavam presentes 33 pessoas, dentre estas os representantes do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de José Boiteux, Geraldo Vendrami e Ana Maria Vendrami. Ressalte-se que foi somente este grupo que aceitou o acordo com os índios. Outras localidades de Vitor Meirelles, município com maior número de famílias morando em áreas da TII, permaneceram em posição de ofensiva frente aos indígenas.

1999, p. 2). O autor dessas críticas, Dominique Pierre Faga, é proprietário no Rio de Louisa, região de Bonsucesso (SC), diretor da empresa Diário das Leis, de São Paulo e adepto do movimento católico “Tradição, Família e Propriedade” (TFP). Sua postura reacionária foi além, na crítica ao CIMI, enquanto órgão ligado à Igreja Católica:

“Tais invasões contribuem poderosamente para desestabilizar a ordem social no campo e portanto para abalar a Nação. Embora **contrárias à moral cristã, gozam elas, não raro, até de apoios eclesiásticos**” (sem grifo no original).

A crítica se faz de maneira expressa: “Aliás, os Xokleng, em maioria, são “crentes” da “Assembléia de Deus”, cujos pastores pregam que, de acordo com a Bíblia, a terra seria dos índios. Há quem diga que, **por detrás dos índios**, movem-se também pessoas ligadas ao PT, PC do B, MST e – não podia faltar – a “**esquerda católica**”, **através do CIMI e de duas freiras ‘progressistas’ que ‘fazem a cabeça’ dos índios**”²⁴³ (sem grifo no original).

Tal posicionamento é uma clara demonstração da visão etnocêntrica, retrógrada, conservadora e alienada que permanece, muitas vezes, estigmatizada na sociedade envolvente. São os estereótipos construídos no decorrer da história e que se cristalizam em movimentos desta natureza, no seio da Igreja Católica.

Por outro lado, prevalece no meio eclesial da região uma postura de apoio e compromisso com a situação vivida pelos Xokleng, ao mesmo tempo em que se articulam forças para garantir o direito dos colonos. Numa reunião em que agentes do CIMI estiveram fazendo contatos com o bispo da diocese de Rio do Sul, D. José Balistieri, este expressou sua preocupação com os colonos, em sua grande maioria católicos. Pediu sugestões ao CIMI para que se fizesse um acordo entre as partes afetadas (indígenas e colonos). Por sua vez, os agentes do CIMI solicitaram ao bispo que se posicionasse junto à FUNAI e governo do Estado, exigindo providências ao caso²⁴⁴.

²⁴³ A citação faz parte de um artigo intitulado: “As Invasões Indígenas no Contexto da Guerra Moviada ao Direito de Propriedade”, publicado em FAGA, Dominique Pierre. *Índios: as invasões perante o direito e a questão indigenista desde os seus primórdios: o caso da reserva indígena Duque de Caxias em Santa Catarina*. São Paulo: Diário das Leis Ltda., 2000.

²⁴⁴ A reunião ocorreu em Rio do Sul, no dia 27 de janeiro de 2000. Estavam presentes o bispo, D. José Balistieri, os agentes do CIMI, Clóvis Brighenti e Osmarina de Oliveira e a pesquisadora. No mesmo dia, os agentes do CIMI também fizeram reunião com a Associação Catarinense de Preservação da Natureza (A-CAPRENA), em Blumenau, sobre o mesmo caso, incluindo discussões sobre as Reservas Biológicas da região da abrangência da TII.



Líderes Xokleng participando da Assembléia dos Povos Indígenas do Sul – 01 a 05 de Agosto de 2000.
Foto: BCM.

Novamente, várias entidades, Igrejas, instituições são mobilizadas para divulgar as informações a respeito da situação na TII. Um dos espaços para tal foi a Assembléia Indígena do Sul, São Paulo e Rio de Janeiro, que aconteceu em Chapecó, nos dias 10 a 05 de agosto de 2000 e que reuniu caciques e lideranças dos povos Xokleng, Kaingang e Guaraní. O evento teve como objetivo prin-

cipal discutir formas próprias de organização indígena e propor mudanças no Estatuto dos Povos Indígenas. O encontro foi organizado por lideranças dos três povos indígenas e contou com o apoio e assessoria do CIMI e da diocese de Chapecó²⁴⁵.

Vale destacar ainda, entre as atividades desenvolvidas pelo CIMI, a participação efetiva na Conferência dos Povos e Organizações Indígenas em Coroa Vermelha, Bahia, em abril de 2000, durante as comemorações oficiais dos 500 anos do chamado “descobrimento” do Brasil. No Regional Sul do CIMI houve ampla divulgação e mobilização dos indígenas para a participação no evento²⁴⁶.

Mais recentemente, os agentes do CIMI na TII lançaram a “Campanha pela Demarcação da Terra La Klãnõ, do Povo Indígena Xokleng de Santa Catarina”, via internet, juntamente com carta da Comunidade Xokleng ao Presidente da República, assinada pelo Cacique Geral, Lauro Juvei, onde solicitam a redemarcação da terra e indenização dos posseiros. Afirmam os indígenas: “não queremos conflito, mas lutaremos até o fim por aquilo que sempre nos pertenceu”²⁴⁷.

²⁴⁵ Outro espaço relevante para articular apoios aos povos indígenas é a Comissão de Apoio aos Povos Indígenas, criada em 13 de março de 2000, em Florianópolis e que conta com a participação de especialistas nas áreas de Antropologia, Pedagogia, História, dentre outros, da UFSC. O CIMI também faz parte desta Comissão. O mesmo não acontece com o Conselho Estadual dos Povos Indígenas, instalado no dia 20 de março de 2000, pelo governador Esperidião Amim Helou Filho, e composto por representantes indígenas, de ONGs e organização governamental. O Conselho foi uma das deliberações do I Fórum de Debates das Questões Indígenas de Santa Catarina, que ocorreu em abril de 1999, em Florianópolis. Contudo, o que deveria representar um espaço de reconhecimento e respeito dos direitos indígenas, com propostas de projetos que garantissem sua plena cidadania, tornou-se apenas instrumento de barganha política, com pouca ou nenhuma repercussão positiva para as populações indígenas do Estado de Santa Catarina.

²⁴⁶ Os agentes Clóvis Brighenti e Osmarina de Oliveira estiveram participando do evento, acompanhando indígenas Xokleng, Kaingang e Guaraní.

²⁴⁷ Carta datada de 11 de outubro de 2000. Assinaram também os Caciques Regionais: Basílio Priprá, Voia Patté, Antônio Caxias Popó, Francisco de Almeida e Icran Morló.



Crianças Xokleng da Aldeia Bugio – Março/2000.
Foto: BCM.

Numa perspectiva de avaliação da atuação do CIMI, cabe, finalmente ouvir o que os próprios indígenas pensam.

Uma mulher de ascendência Kaingang de 72 anos, assim se expressou em relação ao CIMI:

“Para os índios é bom, porque eles trabalham todos os lados. Porque a gente está aqui sozinhos. Meu marido dizia que a FUNAI não gostava do CIMI porque eles alertavam o índio. Os índios gostam quando eles ajudam na terra, trazem advogado”²⁴⁸.

Um jovem de 26 anos de ascendência Xokleng e Kaingang falou a respeito do CIMI:

“O CIMI está ajudando, está fazendo o papel dele. Mas têm índios aqui que não querem saber do CIMI. Eu acho importante o trabalho deles. Ajudam a fazer reunião, documentos... os índios mesmo não iam saber fazer sozinhos. Como a FUNAI que devia fazer este trabalho e não faz”²⁴⁹.

Uma mulher de ascendência Kaingang e “branco” de 48 anos, professora da TII também avaliou o trabalho do CIMI:

“O trabalho foi bom... a alfabetização, a Pastoral da Criança, foi ótimo. Os encontros faziam bem pra gente”²⁵⁰.

Na avaliação de um dos ex-caciques dos Xokleng, de 46 anos, o CIMI assim é visto:

²⁴⁸ Entrevista no dia 24 de agosto de 2000, na TII.

²⁴⁹ Entrevista no dia 24 de agosto de 2000, na TII.

²⁵⁰ Entrevista no dia 24 de agosto de 2000, na TII.

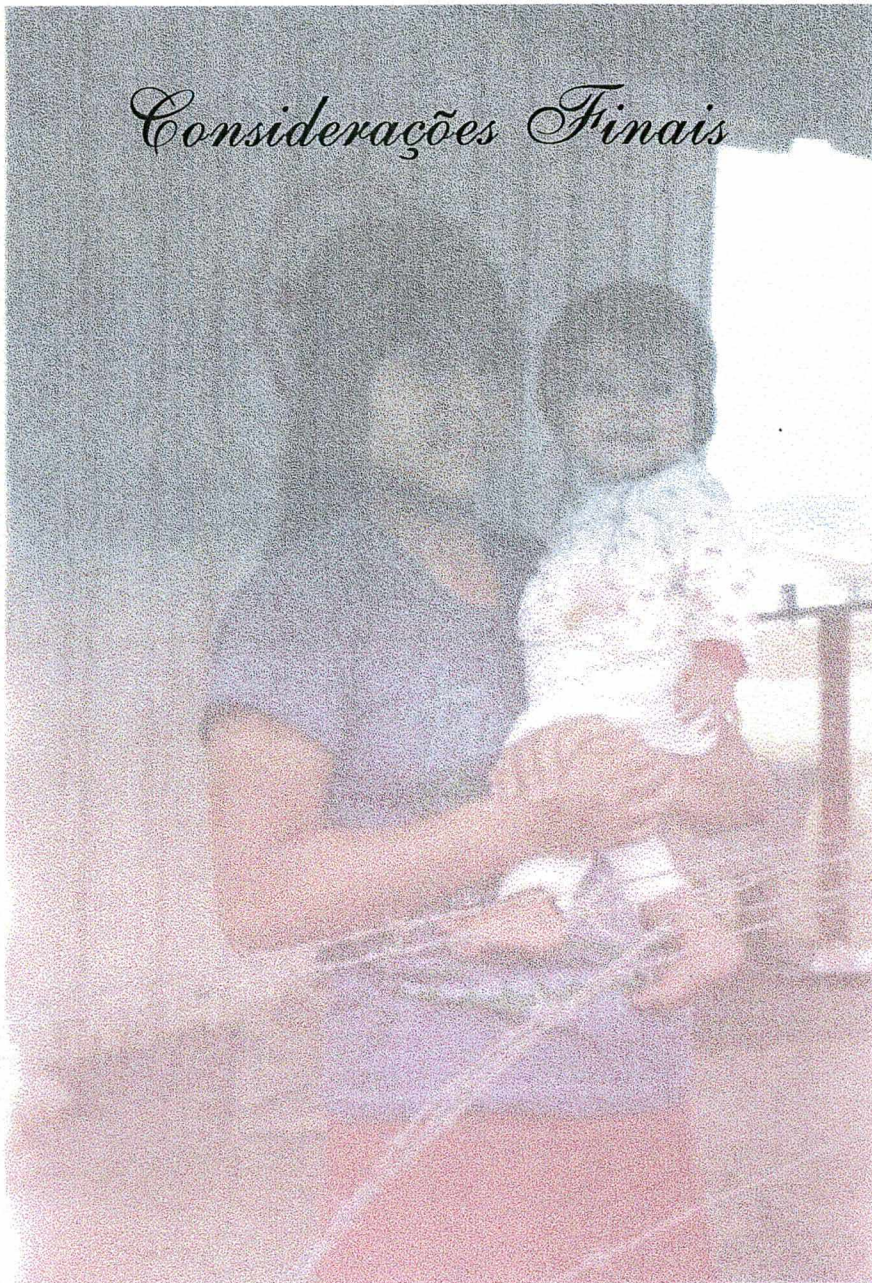
“O CIMI ajudou porque a comunidade conseguiu muita coisa. O CIMI deve continuar ao lado da comunidade indígena. Aqui o CIMI sempre ajudou a fazer reuniões, nas passagens, mas tem que ser mais. Ajudou e incentivou, com recursos, passagens, além de outros órgãos que ajudaram como o COMIN, mas sempre ajudou em parceria”. Perguntado sobre algum ponto negativo, respondeu: “Na tua época, quando você estava aqui, você era mais achegada (dirigindo-se a mim). Agora eles estão mais longe, vêm poucas vezes. Deviam vir mais vezes e ver o que a comunidade indígena está precisando. As lideranças deviam procurar mais o CIMI”²⁵¹.

Acredito que essas reflexões dão provas de que, certamente a luta pela demarcação das terras indígenas, a busca de sua organização e autonomia efetiva, as parcerias são a grande bandeira, senão a mística motivadora e mantenedora da ação missionária do CIMI na atualidade. Neste sentido, pode-se afirmar que a entidade atuou muito mais como uma organização não-governamental (ONG)²⁵², ressaltada sua especificidade orientativa, do que como entidade religiosa. Sem escapar à afinidade e identificação pessoais, com a proposta cimiana, enquanto religiosa e pesquisadora, posso inferir que a relevância maior, a meu ver, mais valorativa neste trabalho é justamente a busca de um encontro respeitoso e solidário com o “outro”, capaz de gerar novas relações e permitir uma nova convivialidade.

²⁵¹ Entrevista no dia 25 de agosto de 2000, na TII.

²⁵² Entendo como ONG uma entidade com objetivos culturais, sociais, ecológicos, artísticos, etc., que se mantém independente de órgãos governamentais.

Considerações Finais



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho objetivou investigar a atuação do CIMI na TII, por que e como esta entidade ofereceu assessoria aos indígenas e como estes buscaram e receberam tais apoios. Isto implicou, igualmente, em analisar as relações do CIMI com outras confissões religiosas presentes na TII.

Para que tal objetivo se efetivasse, apresentou-se, no Capítulo I, uma contextualização histórica da TII, destacando o povo Xokleng dentre as demais etnias que ali vivem (Kaingang e Guarani) e os impactos provocados pela implantação da Barragem Norte.

Através da noção de “perturbações laterais” (Antonaz: 1996), foi possível analisar o quadro de tensões internas que foram se estabelecendo e que interferiram no cotidiano da população da TII. O acirramento do faccionalismo interno, os conflitos com os regionais, sobretudo os que foram se estabelecendo na TII por ocasião do exacerbamento da exploração florestal, a distribuição dos recursos desta atividade econômica entre lideranças indígenas, entre outros, foram alguns dos *efeitos deletérios* constatados.

Igualmente, foi possível observar a negligência e inoperância do órgão indigenista oficial em relação a esta situação, especialmente no que se referiu ao processo de indenização pelos prejuízos causados com a construção da obra referida, que até hoje não teve solução satisfatória para os indígenas.

Contudo, esta realidade, tão adversa à integridade cultural dos povos indígenas, não se restringiu ao grupo Xokleng. Outros tantos povos indígenas sofreram e sofrem as consequências da implantação de “projetos de desenvolvimento”, em toda extensão do território brasileiro.

Com longos anos de trabalho missionário junto a esses povos, a Igreja Católica percebeu a necessidade de reorientar sua atuação missionária, agora, não mais voltada à busca de “conversão” o que implicava na aceitação e incorporação da mensagem cristã e, por conseguinte, na renúncia das caracterizações próprias de cada cultura, mas sim, interpretada como um elemento dinâmico dentro da estrutura de cada povo diferenciado.

Este novo enfoque, sem dúvida, emergiu com força, a partir de um projeto político de transformação e de renovação no interior da própria Igreja. Foi o que tratei, de maneira mais detalhada, no Capítulo II. Os “novos ares” na instituição católica emergiram de um evento considerado por teólogos como o mais expressivo acontecimento do século XX nesta instituição: o Concílio Vaticano II, realizado na década de 60. Na América Latina, os marcos referenciais para se entender esta onda de renovação foram a Conferência de Medellín (Colômbia), em 1968 e de Puebla (México), em 1979.

Estes acontecimentos revelaram uma fase distinta na história da Igreja Católica no Brasil, realçada a partir da Teologia da Libertação, movimento que reivindicava a solidariedade de todos os cristãos expressa na “opção preferencial pelos pobres” (já assinalada nas duas Conferências Latino Americanas referidas) e o compromisso com sua libertação.

A par disso, vivia-se no Brasil, como em outros países latino-americanos, o conturbado período da ditadura militar. Coube à CNBB, criada em 1952, a articulação da ação missionária e reestruturação de sua atuação junto à sociedade envolvente o que contribuiu para sua aproximação das camadas mais pobres da população.

Como se pôde notar, a Igreja foi assumindo uma nova postura na sua relação com os povos indígenas, a partir da valorização das diferenças culturais, agindo em vista da libertação de situações humanas e estruturais que se encontravam sob o estigma da opressão e da expropriação política e cultural. O CIMI emergiu desta nova maneira de conceber a relação inter-cultural. Com sua criação, nos anos 70, a entidade ligada à CNBB, adotou estratégias diferenciadas na atuação junto aos povos indígenas.

Esta dinâmica de ação assumida pelo CIMI teve como suporte o paradigma da “inculturação”, o que permitiu-lhe repensar a tarefa cristã da “evangelização”. Assim, a simples presença junto a um povo culturalmente diferenciado, a solidariedade com suas lutas específicas, na perspectiva do CIMI, tornou-se maneira válida e oportuna de dar a conhecer os valores cristãos.

Neste sentido, a defesa dos direitos dos indígenas se confunde e se equaciona com os princípios da ação religiosa e missionária. Isto se evidenciou nas linhas de ação assumidas pela entidade, sobretudo, em relação à questão *terra*.

A este processo acresceu-se outra preocupação: a do “diálogo inter-religioso” que propõe o reconhecimento da alteridade afim de estabelecer relações simétricas de diálogo. Nesta proposta, “evangelizar” um povo significa contribuir para o fortalecimento de sua identidade e apostar no seu futuro específico.

Verificou-se que, em sua organização interna, o CIMI estruturou-se em sedes regionais. Em Santa Catarina, a coordenação concentrou-se, num primeiro momento, na cidade de Xanxerê, na diocese de Chapecó. A entidade destacou-se, neste período (primeiros anos, após sua criação – 1974), por sua atuação junto aos povos Kaingang e Guarani, com equipe volante e equipes localizadas por regiões.

Já no Capítulo III, analisou-se mais detalhadamente, a atuação da entidade *cimiana* na TII. Conforme se viu, a TII foi constituída para atender principalmente ao povo Xokleng, contactado pelo SPI em 1914. Constatou-se, através da literatura específica, que, a partir dos anos 50 houve uma presença crescente de Igrejas pentecostais, especialmente da Assembléia de Deus e Assembléia de Deus no Brasil, entre os indígenas da TII.

Num primeiro momento, e de maneira mais informal, o CIMI aproximou-se do grupo Xokleng a partir da presença de duas religiosas católicas. Mais adiante, constituiu-se uma Equipe Ecumênica (EE) (duas agentes católicas e uma luterana) que passou a atuar mais diretamente em todas as aldeias da TII, com os vários grupos (Xokleng, Kaingang, Guarani e Cafuzos).

Como se observou, a relação entre as agentes da EE e o grupo Xokleng, (priorizado nesta análise) foi marcada por momentos de tensão, sobretudo, no confronto com a atuação da FUNAI. Percebeu-se, ainda, que faltou às agentes da EE o instrumental teórico suficiente para ativar sua “percepção” e “compreensão” do contexto.

Num processo progressivo de conquista da confiança, a EE soube aproveitar da *situação histórica* da ocupação do Canteiro de Obras da Barragem Norte para demonstrar suas intenções de adesão e apoio à luta indígena. Tal *evento*, compreendido conforme proposto por Oliveira Filho (1988: 55), permitiu ampliar a articulação da EE e dos indígenas com organizações, movimentos, entidades, órgãos públicos, imprensa, enfim, construindo uma extensa rede de apoios e divulgação da situação vivida pela população da TII, face aos desdobramentos provocados pela obra de contenção de cheias, já referida.

Ao final da análise, procurei mostrar a movimentação indígena pela redefinição da TII, visto como novo evento, e o papel atual do CIMI, visivelmente marcado por seu acompanhamento e assessoria a este movimento. Também aqui, não faltaram os embates com “forças contrárias” aos interesses indígenas, representados por madeireiros, prefeitos locais e representantes de órgãos públicos. Junto aos colonos que foram localizados de forma imprópria na TII, o CIMI procurou, em conjunto com lideranças indígenas, estabelecer parceria a partir do diálogo e de esclarecimentos pertinentes à legislação indigenista oficial.

Assim, pôde-se constatar que a estratégia adotada pelo CIMI foi marcada menos por uma ação que pudesse ser caracterizada como de caráter religioso e mais por um posicionamento que teve como eixo a luta indígena pelas indenizações e pela defesa de suas terras.

Há que salientar que, se o CIMI atuou com suporte do movimento indígena, em conjunto com o COMIN (da IECLB), as Igrejas pentecostais, presentes na TII, não se envolveram diretamente com esta questão. Todavia, mereceu ênfase nas discussões aqui apresentadas a participação “simbólica” destas confissões religiosas como suporte da apropriação do discurso e dos avanços na área da educação por parte da população da TII. O domínio da leitura e a prática costumeira do uso da fala durante os cultos, certamente, facilitaram aos indígenas a capacitação para se movimentarem no complexo cenário das burocracias oficiais.

Portanto, foi possível observar que, embora o domínio religioso na TII pertença ao movimento pentecostal, a EE logrou atuar em direção distinta, preocupada que estava em atender as necessidades expressas nos apelos dos indígenas. Assim, pode-se concluir que a atuação do CIMI foi marcadamente voltada para a defesa dos direitos indígenas, constituindo-se, como já foi dito, muito mais como ONG, com uma mística motivadora específica, do que propriamente como uma entidade religiosa. Isto me permite afirmar, como antropóloga vinculada a uma Congregação da Igreja Católica, que talvez seja o prenúncio do “novo” que acontece e que precisa acontecer, no seio desta instituição para que, de fato, se concretizem os princípios cristãos históricos e se estabeleça uma convivência interétnica respeitosa.

Acredito que os indígenas compreenderam e souberam acolher esta diferença. Ao longo da pesquisa, foi possível evidenciar tal aporte a partir dos encontros amistosos, da relação de confiança e dos insistentes e crescentes pedidos de assessoria ao CIMI por parte dos indígenas.

Enquanto que o Governo Federal e Estadual e, mais especificamente, a FUNAI, por várias razões têm demonstrado indiferença e irresponsabilidade frente à situação da TII, os Xokleng reativam constantemente seu caminho de luta, buscando apoios e articulações, resistindo e reinventando formas sempre novas para garantir a sua autonomia, para construir e reconstruir sua identidade e cultura.

Talvez o mais interessante em todo este trabalho tenha sido a experiência adquirida na pesquisa. É o que encontro refletido na análise de Clifford & Marcus (1986: 262-266), ao constatar que, para o antropólogo que realiza uma experiência nascida do

encontro com o outro, atuando como uma “metamorfose em si”, faz-se necessário buscar freqüentemente formas narrativas capazes de expressar e transmitir a maneira mais exata possível desta experiência. Assim, dá-se a relação entre experiência propriamente literária e experiência etnológica para os que consideram que a descoberta do outro se integra à descoberta de si, ou seja, para quem a etnologia é também uma maneira de viver e uma arte de escrever. É um pouco desta arte que tive o prazer de desfrutar.

Finalmente, cabe ampliar a reflexão feita com os depoimentos que seguem e com os quais sintonizo:

*Nós, povos indígenas do Brasil, percorremos já um longo caminho de reconstrução dos nossos territórios e das nossas comunidades. Com essa história firmemente agarrada por nossas mãos coletivas, temos a certeza de que rompemos com o triste passado e nos lançamos com confiança em direção ao futuro*²⁵³.

Contrariando os projetos oficiais de integração e dissolução das diferenças culturais, muitas comunidades desencadeiam hoje um processo vigoroso de reconquista de seus territórios, condição para viabilizar seus projetos no presente e no futuro. Ao mesmo tempo, ampliam suas alianças recolocando a questão indígena na pauta das lutas sociais. (...)

*No marco dos 500 anos os povos indígenas almejam uma grande conquista: o apoio da sociedade para suas justas reivindicações e oferecem, em troca, incontáveis experiências de vida que podem contribuir para vislumbrarmos uma sociedade radicalmente distinta, pluricultural, solidária e humana*²⁵⁴.

²⁵³ Trecho do Documento Final da Conferência Indígena de Coroa Vermelha (BA) – Publicada em *Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil – Documento Final*, Coroa Vermelha, 18 a 21 de abril de 2000 – edição organizada pelo CIMI e Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME).

²⁵⁴ Subsídio da *Semana dos Povos Indígenas – 2000* – “Povos da Esperança construindo outros 500” – Publicação do CIMI.

Referências Bibliográficas



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINI, Nilo. **Ética e Evangelização: a dinâmica da alteridade na recriação da moral**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ALVES, Rubem. *In: Tempo e Presença*. Rio de Janeiro: Koinonia, ano 20 (1998) e 21 (1999).
- ANTONAZ, Diana. **Perturbações Laterais nos Grandes Projetos**. Trabalho apresentado na XXª Reunião da ABA. Salvador, 1996.
- ARAÚJO, Inesita. "Tempo de Globalizar, Tempo de Negociar". *In: Tempo e Presença*. Rio de Janeiro: Koinonia, ano 21 (304), 1999.
- AZZAN JÚNIOR, Celso. **Antropologia e Interpretação: Explicação e Compreensão nas Antropologias de Lévi-Strauss e Geertz**. Campinas, São Paulo: Da Unicamp, 1993.
- BARTH, Fredrik. "Grupos Étnicos e suas Fronteiras". *In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Da Unesp, 1998.
- BECKER, Howard. "Problemas de Inferência e Prova na Observação Participante". *In: Método de Pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: Hucitec, 1992.
- BEOZZO, José Oscar. ... **E o Branco chegou com a Cruz e a Espada**. Belém: Cimi-Norte II, 1987.
- BOFF, Clodovis. **Como Trabalhar com os Excluídos**. São Paulo: Paulinas, 1997.
- BOFF, Leonardo. **Nova Era: A Civilização Planetária**. São Paulo: Ática, 1994.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é Método Paulo Freire**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

- _____. "Identidade e Etnia: algumas questões, algumas dúvidas". *In: Identidade e Etnia. Construção da Pessoa e Resistência Cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BRIGHENTI, Agenor. **Inculturação e Religiosidade Popular**. Florianópolis: Itesc, 1998.
- BRIGHT, J. **História de Israel**. São Paulo: Paulinas, 1981.
- BROWN, Michael F. & FERNÁNDEZ, Eduardo. **War of Shadows: the struggle of utopia in the Peruvian Amazon**. Berkeley: University of California Press, 1991.
- BUFFON, Roseli. "Encontrando uma Tribo Masculina de Camadas Médias". *In: GROSSI, M. P. (org.). Trabalho de Campo & Subjetividade*. Florianópolis: Ppgas-Ufsc, 1992.
- CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas**. 2 ed. São Paulo: Da Usp, 1998.
- CASALDÁLIGA, Pedro & VIGIL, J. M. **Espiritualidade e Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- CAYOTA, Mario. **Semeando entre Brumas. Utopia Franciscana e Humanismo Renascentista: uma alternativa para a conquista**. Petrópolis: Cefepal, 1992.
- CERNEA, M. M. "El Reasentamiento Involuntario: la investigación social, la política y la planificación". *In: Investigación Social, Política y Planificación*. [S.l.], 1995.
- CHRISTOVÃO, M. B. **A Mulher Indígena do Vale do Itajaí**. Dissertação de Mestrado ao Programa de Pós-graduação em História. Guarapuava, 1999.
- CLIFFORD, James & MARCUS, George. **Writing Cultures: The Poetic and Politics of Ethnography**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986.
- COMBLIN, José. **Antropologia Cristã. Série III: A Libertação na História**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. **O Espírito Santo e a Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. **Cristãos Rumo ao Século XXI: Nova Caminhada de Libertação**. 3 ed. São Paulo: Paulus, 1996.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA (CELAM). “Mensagem aos Povos da América Latina”. *In: A Igreja na Atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio – Conclusões de Medellín*. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. **Puebla. A Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. **Santo Domingo. Conclusões**. São Paulo: Loyola, 1992.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB) – CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **A Verdadeira Conspiração contra os Povos Indígenas, a Igreja e o Brasil**. Brasília: Coronário, 1987.

_____. **Os Povos Indígenas e a Igreja Missionária neste Crucial Momento Histórico**. Brasília, 1988.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **A Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil: 1994 – 1995**, Brasília: Cimi, 1996.

_____. **Relatório Geral de Avaliação do CIMI: Contribuições Sistematizadas a Partir das Bases**. Brasília, 1997.

_____. **Povos Indígenas no Brasil**. Brasília, 1999.

_____. **Inventário Fotográfico das Casas Construídas na TI Xokleng**. Florianópolis, 2000.

_____. **Regional Sul. Projeto Político Pastoral (para um período de 10 anos)**, 1997.

_____. **Relatório do Regional Sul – CIMI – 25 anos – Em Defesa da Vida dos Povos Indígenas**. 1997.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível”. *In: Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. “Les Etudes Gé”. *In: DESCOLA, P. & TAYLOR, A. C. (orgs.). La Remontée de l’Amazonie: Anthropologie et Histoire des Sociétés Amazoniennes. L’Homme*. 1993.

- DA SILVA, Simoens. **A Tribu Caingang (Índios Bugres – Botocudos)**. Rio de Janeiro: Oficinas Alba Gráficas, 1930.
- DAMACENA, Andréa & VALLE, Rogério. “Atores Sociais: Redes Interpessoais e Institucionalização Necessária”. *In: Tempo e Presença*. Rio de Janeiro: Koinonia, 1997.
- DAMATTA, Roberto. “Treze Pontos Riscados em torno da Cultura Popular”. *In: Anuário Antropológico/92*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.
- DANGELIS, Wilmar R. & VEIGA, J. “Em que crêem os Kaingang. Religião, Dominação e Identidade”. *In: Kaingang, Confrontação Cultural e Identidade Étnica*. Piracicaba: Da Unicamp, 1994.
- DAVIS, Shelton. **Vítimas do Milagre**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- DESAN, Suzanne. *In: HUNT, Lym. A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- DESCOLA, Philippe & TAYLOR, Anne Christine (orgs.). **L’homme**. Avril-Décembre. 1993, XXXIII Année (126-128).
- DRUMOND, José. “Ostras e Pasta de Papel: meio ambiente e mão invisível do mercado”. *In: Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*. Da Uff, 1995.
- DUMONT, Louis. **O Individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares de Vida Religiosa: o sistema totêmico da Austrália**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ECKERT, Cornélia. “A vida em outro ritmo”. *In: LINS DE BARRO, M. Velhice ou Terceira Idade*. Rio de Janeiro: Getúlio Vargas, 1998.
- FAGA, Dominique Pierre. **Índios: As Invasões perante o Direito Brasileiro e a Questão Indigenista desde os seus Primórdios: o caso da Reserva Indígena Duque de Caxias em Santa Catarina**. São Paulo: Diário das Leis, 2000.

- FIORAVANTI, Mário. **Índio – CIMI ou CIMI – Índio? A razão crítica de uma “nova” perspectiva interétnica e missionária**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica (PUC). São Paulo, 1990.
- FOOT-WHITE, William. “Treinando a Observação Participante”. In: ZALUAR, Alba (org.). **Desvendando Máscaras Sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.
- FREIRE, Paulo. **Política e Educação**. São Paulo: Cortez, 1993.
- _____. **Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa**. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- GAIGER, Júlio M. G. *et al.* **Os Índios Podem Viver: a Constituinte deve assegurar este direito**. Brasília: CIMI, 1988.
- GAKRAN, Nanblá. **Ag Ve Te Kágel Mu: Nosso Idioma Reviveu**. São Leopoldo: Comin, 1999.
- GALEANO, Eduardo. **As Veias Abertas da América Latina**. 15 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. “Os Usos da Diversidade”. In: **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre. ano 5 (10), 1999.
- GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: Da Unesp, 1991.
- GLUCKMAN, Max. “Rituais de Rebelião no Sudoeste da África”. **Cadernos de Antropologia**. Brasília: Da Unb, 1974.
- _____. (1968) *apud* OLIVEIRA FILHO, J. P. **Nosso Governo: Os Tikuna e o Regime Tutelar**. São Paulo: Marco Zero/Met-Cnpq, 1988.
- GOLIN, Jau. **Etnocídio e Herança Indígena**. Série textos jornalísticos. Passo Fundo: Da Ediuf, 1999.
- GREGORI, Maria Filomena. **Cenas e Queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e prática feminista**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

GROSSI, Miriam Pillar (org.). **Trabalho de Campo e Subjetividade**. Florianópolis: Ppgas-Ufsc, 1992.

GRÜNBERG, George (coord.). **La Situación de Indígena en América Del Sur: Aportes al Estudio de la Fricción Inter-étnica en los Índios No-Andinos**. Montevideo: Tierra Nueva, 1972.

GUÉRIOS, M. "O Xocrén é idioma Caingangue". *In: Separata dos Arquivos do Museu Paranaense*. vol. IV. Curitiba, 1945.

GUIMARÃES, Paulo Machado. **Demarcação das Terras Indígenas. A Agressão do Governo**. Brasília: CIMI, 1989.

GUTIERREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1975.

HELM, Cecília M. *et al.* **Hidrelétricas e Reassentamento Compulsório de Populações: Aspectos Sócio-culturais**. Curitiba: IAP/GTZ, 1993.

_____. *et al.* "Os Kaingang, os Guarani e os Projetos de Desenvolvimento". *In: HELM, Cecília M. (coord.). Implantação de Usinas Hidrelétricas e os Indígenas no Sul do Brasil*. Curitiba: IAP/GTZ, 1996.

HENRIQUES, Karyn N. R. **A Barragem Norte e os Índios na Área Indígena de Ibirama: A luta pela indenização**. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais. Florianópolis: Ufsc, 1996.

_____. **Territórios Indígenas em Espaços Urbanos: Um estudo da migração dos indígenas da TI Ibirama para Blumenau (SC)**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: Ppgas-Ufsc, 2000.

HENRY, Jules. **Jungle People: a Kaingang Tribe of the Highland of Brazil**. New York: Vintage Books, 1941.

KOCH, Ingelore S. (org.). **Brasil: Outros 500. Protestantismo e a Resistência Indígena, Negra e Popular**. São Leopoldo: Sinodal, COMIN, IEPG, 1999.

KRAUTLER, Erwin. **Testemunha de Resistência e Esperança: discursos de Itaiçi em defesa dos povos indígenas**. Brasília: CIMI, 1991.

- LAGROU, Elsie Maria. "Uma Experiência Visceral". In: GROSSI, M. P. (org.). **Trabalho de Campo & Subjetividade**. Florianópolis: Ppgas-Ufsc, 1992.
- LARAIA, Roque de Barros. "Ética e Antropologia. Algumas Questões". In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). **Ética e Estética na Antropologia**. Florianópolis: Ppgas-Ufsc-Cnpq, 1998.
- LEBRUN, Gerard. **O que é Poder**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- LEITE, Ilka Boaventura (org.). **Ética e Estética na Antropologia**. Florianópolis: Ppgas-Ufsc-Cnpq, 1998.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. "A Gesta de Asdiwal". In: **Antropologia Estrutural Dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- LITAIFF, Aldo. **As Divinas Palavras. Identidade Étnica dos Guarani-Mbyá**. Florianópolis: Abril Cultural, 1985.
- LUSTOSA, Oscar F. **A Igreja Católica no Brasil República: cem anos de compromisso (1889-1989)**. São Paulo: Paulinas, 1991.
- MACEDO, Josiane T. **Os Índios Kaingang do PI Xapecó e a UH Xanxerê-SC: Uma análise situacional**. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais. Florianópolis: Ufsc, 1992.
- MAESTRI, Beatriz C. **Às Margens da Via Expressa: o processo de construção do coletivo na conquista da habitação definitiva em Florianópolis (1990-1997)**. Trabalho de Conclusão de Curso em História. Florianópolis: Udesc, 1998.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas de Pacífico Ocidental: um Relato do Empreendimento e da Aventura dos Nativos nos Arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia (1992)**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MALUF, Sônia. **Encontros Noturnos: bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

- MARCON, T. (org.). **História e Cultura Kaingang no Sul do Brasil**. Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo, 1994.
- MARTINS, José de Souza. "A Chegada do Estranho". *In: O Cerco está se fechando: o impacto do grande capital na Amazônia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.
- MARTINS, Pedro. **Anjos de Cara Suja**. São Paulo: Vozes, 1995.
- MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- _____. & ENGELS, Friedrich. **O Manifesto Comunista**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- MARZAL, Manuel M. "El Indigenismo. Rebeldes y Utópicas". *In: História de La Antropología 2*. Instituto de Antropologia Aplicada, Quito, 1994.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. vol. 1. São Paulo: EPU, 1974.
- MÉTRAUX, Alfred. "The Botocudo". *In: STEWARD, J. H. (ed.). Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution, vol. I, parte 3, 1946.
- MÜLLER, Sálvio A. **Efeitos Desagregadores da Construção da Barragem de Ibirama sobre a Comunidade Indígena**. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Ufsc, 1985.
- _____. **Opressão e Depredação**. Blumenau: Da Furb, Nova Safra, 1987.
- NACKE, Aneliese. "Deslocamentos Populacionais Compulsórios - Experiência Nacional e Internacional". *In: HELM, M. C. V. & REIS, M. J. (orgs.). Hidrelétricas e Reassentamento Compulsório de Populações: Aspectos Sócio-Culturais*. Curitiba, IAP/GTZ, 1993.
- NAMEM, Alexandro Machado. **Botocudo: Uma História de Contato**. Florianópolis: Da Ufsc/Furb, 1994.
- NETTO, José Paulo. **O que é Marxismo**. 9 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (org.). **Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Ufjf, Marco Zero, 1987.

- _____. "Uma Etnologia dos 'Índios Misturados'? Situação Colonial, Territorização Fluxos Culturais". *In: Mana*, 1988, 4(1): 47-77.
- _____. **Nosso Governo: Os Tikuna e o Regime Tutelar**. São Paulo: Ed. Marco Zero/MCT-CNPQ, 1988.
- OLIVEIRA, João Pacheco. "Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito". *In: SILVA, A. L. & GRUPIONI, L. D. (orgs.). A Temática Indígena na Escola: Novos subsídios para Professores de 1º e 2º graus*. Brasília: Mec/Mari/Unesco, 1995.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. "A Noção de Fricção Interétnica". *In: O Índio e o Mundo dos Brancos*. São Paulo: Difusão e Império do Livro, 1964.
- _____. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.
- _____. **A Crise do Indigenismo**. Campinas: Da Unicamp, 1988.
- _____. **O Trabalho do Antropólogo**. São Paulo: Da Unesp, Paralelo 15, 1998.
- ORO, Ari Pedro. "Religiões Populares e Modernidade no Brasil". *In: TEIXEIRA, Sérgio Alves & ORO, A. P. (orgs.). Brasil & França. Ensaios de Antropologia Social*. Porto Alegre: Da Ufrgs, 1992.
- PALEARI, Giorgio. **Religiões do Povo: Um Estudo sobre a Inculturação**. São Paulo: Am, 1990.
- PAULA, José Maria de. "Memória sobre os Botocudos do Paraná e Santa Catharina Organizada pelo Serviço de Protecção aos Selvícolas sob a Inspeção". *In: Annaes do XX Congresso de Americanistas*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, vol. 1, 1922.
- PEIRANO, Mariza. **A Favor da Etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- PEREIRA, Maria Denise Fajardo. "Catolicismo, protestantismo e conversão: o campo de ação missionária entre os Tiriyó". *In: WRIGHT, Robin M. (org.). Transformando os*

Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, São Paulo: Da Unicamp, 1999.

PEREIRA, Walmir da Silva (coord.). **Laudo Antropológico de Identificação e Delimitação de Terra de Ocupação Tradicional Xokleng. História do Contato, Dinâmica Social e Mobilidade Indígena no Sul do Brasil.** Porto Alegre: FUNAI, 1998.

PESSOA, Fernando, OP, p. 204, *apud* ALVES, Rubem. "... e uma criança pequena os guiará". *In: Tempo e Presença.* Rio de Janeiro: Koinonia, ano 22 (312), 2000.

PIXLEY, Jorge. **A História de Israel a Partir dos Pobres.** Petrópolis: Vozes, 1990.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias de Etnicidade.** São Paulo: Da Unesp, 1998.

PREZIA, Benedito & HOORNAERT, Eduardo. **Esta Terra Tinha Dono.** São Paulo: Ftd, Cimi, 1989.

RAMOS, Alcida Rita. "Vozes Indígenas: O Contato Vivido e Contado". *In: Anuário Antropológico 87.* Brasília: Da Unb, Tempo Brasileiro, 1990.

REICH, Leonida. **O CIMI, Enquanto Entidade Religiosa na Ação Indigenista a Partir do Regional-Sul.** Trabalho de Conclusão de Curso. Florianópolis: Ufsc, 1991.

REIS, M. J. "O Conhecimento da Realidade Sócio-Cultural das Populações Locais – Considerações Teórico-Metodológicas". *In: HELM, M. C. V. & REIS, M. J. (orgs.). Hidrelétricas e Reassentamento Compulsório de Populações: Aspectos Sócio-Culturais.* Curitiba: Iap/Gtz, 1993.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização.** Petrópolis: Vozes, 1970.

RICHARD, Pablo (org.). **Raízes da Teologia Latino-Americana.** São Paulo: Paulinas, 1987.

RIVIÈRE, Peter. "The Amerindianization of Descent and Affinity". *In: DESCOLA & TAYLOR (orgs.), 1993, (op. cit.).*

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. **Línguas Brasileiras: Prova o Conhecimento das Línguas Indígenas.** São Paulo: Loyola, 1986.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. **Os Grupos Jê em Santa Catarina** (Projeto de Pesquisa). Rio de Janeiro: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1963.

_____. **Os Xokleng Hoje**. Relatório apresentado ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de Santa Catarina. (Blumenau em Cadernos). Blumenau, 1965.

_____. **A Integração do Índio na Sociedade Regional. A Função dos Postos Indígenas em Santa Catarina**. Florianópolis: Ufsc, 1970.

_____. **Índios e Brancos no Sul do Brasil – A Dramática Experiência dos Xokleng**. Florianópolis: Movimento, 1973.

_____. **Educação e Sociedades Tribais**. Porto Alegre: Movimento, 1975.

_____. (org.). **O Índio Perante o Direito**. Ensaios. Florianópolis: Da Ufsc, 1983.

_____. *et al.* (orgs.) **Sociedades Indígenas e os Direitos**. Uma questão de direitos humanos. Ensaio. Florianópolis: Da Ufsc, 1985.

_____. & NACKE, Aneliese. "Povos Indígenas e Desenvolvimento Hidrelétrico na Amazônia". In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 3, (87), 1988.

_____. **Os Povos Indígenas e a Constituinte**. Porto Alegre, Florianópolis: Da Ufsc/Movimento, 1989.

_____. "Metodologia para o Estudo de Projetos de Desenvolvimento e suas Implicações Políticas: O caso das Hidrelétricas". In: ARANTES, Antonio. *et al.* **Desenvolvimento e Direitos Humanos: A Responsabilidade do Antropólogo**. Campinas, São Paulo: Da Unicamp, 1992.

_____. & REIS, M. J. "A Construção da Hidrelétrica: um fenômeno social". In: REIS, M. J. & HELM, C. M. (orgs.). **Hidrelétricas e Reassentamento Compulsório de Populações: Aspectos Sócio-Culturais**. Curitiba: Iap/Gtz, 1993.

- _____. "Construção de Barragens e Sociedades Indígenas no Sul do Brasil".
In: Revista América Indígena. vol. III (2), México, 1993.
- _____. **Lideranças Indígenas, Indigenismo Oficial Destruição Florestal: O Caso de Ibirama**. Trabalho apresentado no 48º Congresso Internacional de Americanistas, Estocolmo, 1994.
- _____. "A Implantação de Usinas Hidrelétricas e os Índios no Sul do Brasil". *In: HELM, C. M. V. (coord.). A Implantação de Usinas Hidrelétricas e os Indígenas no Sul do Brasil*. Curitiba: IAP/GTZ, 1996.
- _____. **Os Índios Xokleng: Memória Visual**. Florianópolis: Da Ufsc; Itajaí: Da Univali, 1997.
- _____. & HENRIQUES, K. N. R. "Hidrelétricas e Processo de Privatização no Cenário Brasileiro". *In: Revista de Divulgação Cultural* (64). Blumenau, 1998.
- _____. & HENRIQUES, K. N. R. "Hidrelétricas e Processo de Privatização no Cenário Brasileiro". *In: Revista de Divulgação Cultural* (64). Blumenau, 1998.
- _____. "Os Índios Xokleng e os Imigrantes". *In: FLEURI, Reinaldo Matias (org.). Intercultura e Movimentos Sociais*. Florianópolis: Mover, Nup, 1998.
- _____. & NACKE, A. **A Implantação da UHE Machadinho num Cenário Privatizado: um caso para reflexão**. III Reunião de Antropólogos do Mercosul. Missiones, 1999.
- _____. (org.) *et al.* **Santa Catarina no Século XX**. Florianópolis: Da Ufsc: FCC, 2000.
- _____. (org.). **Santa Catarina no Século XX: Ensaios e Memória Fotográfica**. Florianópolis: Da Ufsc/Univali/Fcc Edições, 2000.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. **The Power of Love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru**. [s.d. e s.l.].

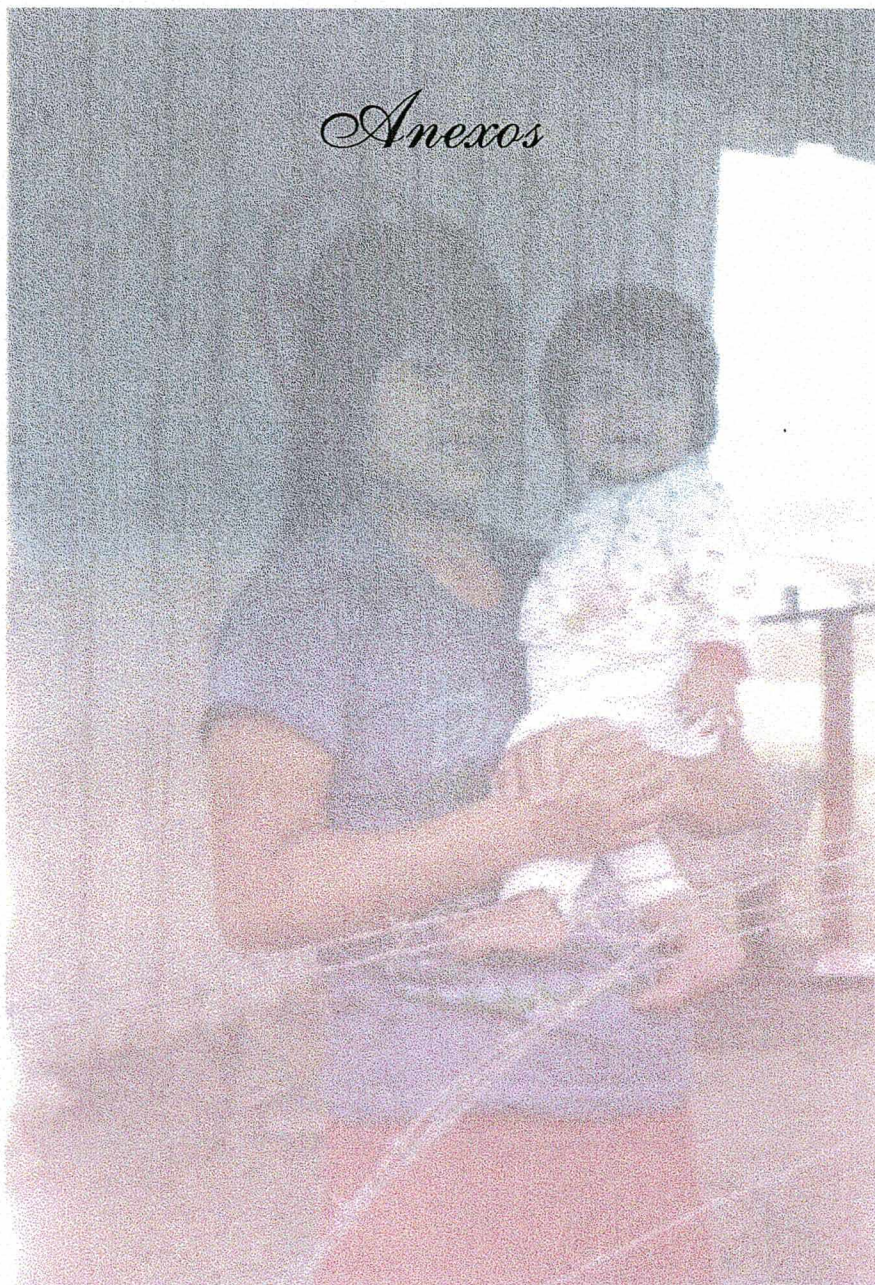
- _____. "From Prisoner of the group to Darling of the Gods: A Approach to the Issue of Power in Lowland South America". *In*. DESCOLA & TAYLOR (orgs.), *op. cit.* 1993.
- SCHADEN, Francisco S. G. **Os Índios de Santos Catarina**. Atualidades (05-10), Florianópolis, 1946.
- SCHERER-WARREN, Ilse & BLOEMER, Neusa. "A construção de Uhs e o Processo Participativo". *In*: **Hidrelétricas e Reassentamento Compulsório de Populações: Aspectos Sócio-culturais**. Curitiba: IAP/GTZ, 1993.
- _____. "Movimentos Sociais e a Dimensão Intercultural". *In*: FLEURI, Reinaldo M. (org.). **Intercultura e Movimentos Sociais**. Florianópolis: Mover, Nup, 1998.
- SCHWANTES, Milton. **Projetos de Esperança: meditações sobre Gênesis 1-11**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- SENNET, Richard. **O Declínio do Homem Público**. São Paulo: Cia das Letras, 1988.
- SHWADE, Elisete. "Poder do 'sujeito', poder do 'objeto'". *In*: GROSSI, Miriam P. (org.). **Trabalho de Campo e Subjetividade**. Florianópolis: Ppgas-Ufsc, 1992.
- SICRE-DIAZ, J. L. **A Justiça Social nos Profetas**. São Paulo: Paulinas, 1990.
- SIDEKUN, Antônio (org.). **O Imaginário Religioso Indígena**. São Leopoldo (RS): Da Unisinos, 1997.
- SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luis Donizete Benzi (orgs.). **A Temática Indígena na Escola: Novos Subsídios para Professores de 1º e 2º graus**. Brasília: Mec/Mari/Unesco, 1995.
- SILVA, Hélio R. S. & MILITO, Cláudia. **Vozes do Meio-fio: Etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- SILVA, Márcio Bolda da. **Rosto e Alteridade: Pressupostos da Ética Comunitária**. São Paulo: Paulus, 1995.

- SILVA, Vagner Gonçalves da. **A Antropologia e sua Magia**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: Usp, 1998.
- SIMMEL, George. **Sociológica**. São Paulo: Ática, 1983.
- SIMONIAN, Lígia Terezinha L. **Cultura Material Xokleng: um levantamento etnográfico**. Museu Antropológico, Diretor Pestana/Fidene, Ijuí, 1979.
- SOARES, Luiz Eduardo. **O Rigor da Indisciplina: Ensaios de Antropologia Interpretativa**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- SOUZA, Ângela Tude. "Os Trabalhadores na Amazônia Paraense e as Grandes Barragens". In: **As Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas**. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1988.
- STORNILO, Ivo & BALANCIN, Euclides (trad.). **Bíblia Sagrada: edição pastoral**. São Paulo: Paulinas, 1990.
- SCUDDER, Thayer. "The Human Ecology of Big Projects: River Basin Development and Resettlement". In: **Annual Review of Anthropology**, 1973.
- SUESS, Paulo. **Utopia Cativa: Catequese Indigenista e Libertação Indígena**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. "Inculturação: Desafios – Caminhos – Metas". In: **Revista Eclesiástica Brasileira**. vol. 49 (193). São Paulo, 1989.
- _____. **A Causa Indígena na Caminhada e a Proposta do CIMI: 1972-1989**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- _____. "Evangélizar os Pobres e os Outros a partir de suas Culturas". In: **Revista Eclesiástica Brasileira**. vol. 52 (206), São Paulo, 1992.
- _____. "Apontamentos para a Evangelização Inculturada". In: **Novo Milênio. Perspectivas, debates, sugestões**. São Paulo: Paulinas, 1997.
- _____. **Memória Indígena: Anexo ao Texto Base do 9º Intereclesial das CEBs**, 1997 (mimeo).

-
- _____. **Presença Indígena nas CEBs: Aprendizado, diálogo, solidariedade.** jun. 1999 (mimeo).
- TEDESCO, João Carlos & MARCON, Telmo. "As Transformações na Agricultura e as Terras Indígenas". *In*: MARCON, T. (org.). **História e Cultura Kaingang no Sul do Brasil.** Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo, 1994.
- TEIXEIRA, Raquel F. A. "As Línguas Indígenas no Brasil". *In*: SILVA, A. L. & GRUPI-
ONI, L. D. B. (orgs.). **A Temática Indígena na Escola: Novos Subsídios para Pro-
fessores de 1º e 2º Graus.** Brasília: Mec/Mari/Unesco, 1995.
- THOMPSON, E. P. **Tradición, Revolta y Consciencia de Classe.** Barcelona: Crítica,
1984.
- URBAN, Gregory P. **A Model of Shokleng Social Reality.** Tese de doutorado. Chicago:
Universidade de Chicago, 1978.
- VALANDRO, Ede Maria. **Um Chamado se faz Caminho.** Joinville: Cicaf, 1986.
-
- _____. **Em Resposta ao Clamor do Povo... a Congregação das Irmãs
Catequistas Franciscanas.** Joinville: Cicaf, 1990.
- VELHO, Otávio. **Besta-fera: Recriação do Mundo: Ensaio Crítico de Antropologia.**
Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- VIER, Frederico (coord.). **Compêndio do Vaticano II. Constituições, Decretos, Decla-
rações.** 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1968.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "A Autodeterminação Indígena como Valor". *In*: **A-
nálises Antropológicas – 81.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
-
- _____. "O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem".
In: **Revista de Antropologia.** vol. 35. São Paulo: Da Usp, 1992.
- WAGNER, Helmut R. (org.). **Fenomenologia e Relações Sociais. Textos escolhidos de
Alfred Schutz.** Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- WERNER, Dennis W. *et al.* "As Enchentes do Vale do Itajaí, as Barragens e suas Conse-
quências Sociais". *In*: **Cadernos de Ciências Sociais.** Florianópolis: Ppgcs/Ufsc, 1987.

- WHITEHEAD, Neil L. "Ethnic Transformation and Historical Discontinuity". *In: DESCOLA & TAYLOR (orgs.). Native Amazonia and Guayana, 1500-1900.* 1993.
- WIIK, Flávio Braune. "Xokleng". *In: MELATTI, Júlio César (org.). Enciclopédia dos Povos Indígenas do Brasil.* São Paulo: Instituto Sócio-Ambiental (ISA), 1998 (no prelo).
- WRIGHT, Robin M. (org.) **Transformando os Deuses. Os Múltiplos Sentidos da Conversão Entre os Povos Indígenas no Brasil.** Campinas, SP: Da Unicamp, 1999.
- ZALUAR, Alba. "O antropólogo e os pobres: Introdução metodológica e afetiva". *In: A Máquina e a Revolta: as organizações populares e o significado da pobreza.* São Paulo: Brasiliense, 1985.
- ZANNONI, Cláudio. **Conflito e Coesão. O Dinamismo Tenetehara.** Brasília: Cimi, 1999.

Anexos



ANEXO I – ARTIGOS DE JORNAL



A NOTICIA
04.09.90

Em abril, um dos muitos protestos dos indígenas contra o não cumprimento do acordo firmado com a Funai e o DNOS, em 1981

Falta de alimentos ameaça índios

■ Funai e DNOS não foram à reunião para debater situação em Ibirama

José Boiteaux — “É preciso repudiar a vergonhosa ausência dos interlocutores Funai e DNOS, órgãos responsáveis pela situação da mais absoluta miséria em que se encontram hoje as cerca de 60 famílias caingangues e xoclenques no canteiro de obras da barragem Norte”. A fase indignada é da irmã Eunice Berri, da Congregação das Irmãs Franciscanas, uma entre as quinze entidades e instituições reunidas sábado último em José Boiteaux, em encontro que pretendia discutir e buscar soluções para os índios que desde 1981 aguardam o cumprimento do acordo que lhes garantia, entre outros benefícios 63 casas, duas escolas, uma igreja, uma área para produção agrícola, pontes e estradas.

“Há que se sublinhar a omissão do governo do Estado, em última análise, o maior responsável por uma solução para o problema”, diz irmã Eunice, ao comentar o sentimento de quase desespero que tomou conta da comunidade indígena, cansada de uma luta que já dura 20 anos — desde que começou a construção da barragem em suas terras sem que ninguém da comunidade tivesse sido

informado e muito menos consultado.

A ocupação, em junho, das casas do canteiro de obras abandonadas pela extinção do DNOS, foi mais uma forma de pressionar o governo em busca de uma solução. E eles pretendem ficar lá até que o governo se manifeste. “Mas agora eles cansaram. E se dispõem até mesmo a interditar a barragem, caso os órgãos competentes continuem fazendo ouvidos de mercador e se ausentando do problema”, alerta a religiosa integrante da comissão de apoio criada recentemente para tentar ajudar os índios. E que, além do trabalho político de pressão, está veiculando o pedido daquelas famílias, de arrecadação de alimentos e agasalhos, em função da situação dramática em que se encontram.

Recentemente, os índios estiveram na Procuradoria da República em Florianópolis, para verificar o andamento da liminar que obriga o cumprimento do acordo firmado. A procuradora Ana Maria Guimarães informou que o caso foi transferido para o juiz de Ibirama, Júlio Cezar Knoll, que já foi autorizado por



ROBERTO ADAM

Irmã Eunice: descaso do governo

juiz federal a fazer a arrolagem de todos os bens existentes no canteiro de obras para que sejam inventariados e destinados às benfeitorias prometidas à comunidade indígena.

Além das quinze entidades diretamente engajadas na causa das comunidades indígenas, várias outras reunidas no final de semana em Rio do Sul para o 1º Curso de Formação para Ecologistas firmaram documento de apoio, solicitando o empenho do Judiciário para que seja agilizado o processo e surja, finalmente, uma solução para o problema.

Já o vice-cacique da aldeia



GILBERTO VIEGAS

Pattê: uma espera de 20 anos

da sede João Pattê, explicou o caso não se encontra uma solução para o problema, os índios da reserva Duque de Caxias também entrar na Justiça para pedir a continuidade das obras que hoje estão paralisadas. “Estamos cansados de promessas que até hoje não foram cumpridas e se embargarmos a obra, teremos certeza que seremos atendidos porque haverá pressão dos municípios beneficiados com esta barragem”, observou Pattê. No entanto, os indígenas, através de sua liderança, relataram que estão passando fome e vivem momentos de tensão e desespero.

Polícia fecha rodovia e faz reféns policiais militares de indígenas

Indígenas condicionam a libertação dos soldados à liberação das cargas de madeira apreendidas

DOUTOR PEDRINHO -

Bastou a Polícia Militar de Timbó apreender cinco caminhões de toras de pinus sem nota fiscal retirados da Reserva Indígena Duque de Caxias, no Alto Vale, para as lideranças dos xoclingues deflagarem o fechamento da rodovia SC-477 e deterem um oficial da PM de Blumenau, o tenente Walter Povoa, e nove soldados. As lideranças indígenas asseguram que só vão libertar os PMs após a liberação dos cinco caminhões de toras apreendidos.

As apreensões dos caminhões foram feitas sexta-feira à noite e ontem pela manhã, pela Fiscalização Estadual da Fazenda e PM de Timbó. A estrada foi fechada ontem, a partir das 15h, quando os PMs também foram detidos. O cacique geral da reserva indígena, Aniel Priprá, ligou ontem, no início da tarde, para o comandante da Polícia Militar de Rio do Sul, o tenente-coronel Roque Heerdt, pedindo para a PM não interferir no corte e comércio de madeira.

A resposta do comandante foi negativa e eles resolveram fazer de reféns os soldados que estavam na região para evitar conflitos com os colonos. Houve discussão entre os PMs e as lideranças indígenas, que os proibiram de sair da reserva. "Eles alegam que a exploração de madeira é a única forma de sobrevivência da comunidade indígena, mas não podemos facilitar o comércio de madeira sem notas, independente que seja da reserva indígena ou não",



Força de paz: PM foi ao local para evitar conflitos

salientou Heerdt ontem à tarde.

Já ontem à noite, por volta das 21h30min, o comandante da PM de Rio do Sul assegurou que os caminhões serão liberados e que outras negociações serão feitas com as lideranças indígenas, prefeitos da região e representantes da Funai. "Estávamos exercendo a função de força de paz a pedido dos prefeitos da região, mas não é uma obrigação da PM". O comandante da PM de Blumenau, o tenente-coronel Aliatan Silveira, não foi localizado

pela reportagem do Santa.

O coordenador do grupo trabalho que faz um reestudo área indígena, o antropólogo Valmir Pereira, diz a situação na região é tranquila, não existe conflito com os colonos e que os policiais foram presos somente porque os indígenas queriam a liberação dos caminhões de toras. O resultado do reestudo deverá ficar pronto na segunda quinzena de setembro quando passará por apreciação do presidente da Funai e do Ministro da Justiça.

JANDYR NASCIMENTO

Índios libertam policiais reféns

Ação ocorreu após liberação de caminhões carregados de pinus apreendidos pela Fiscalização

Guarim Liberato Júnior
JORNAL DE SANTA CATARINA
AGÊNCIA RBS/DOUTOR PEDRINHO

Os 10 policiais militares que foram tomados de reféns pelos índios xokleng, da Reserva Indígena Duque de Caxias, no Alto Vale, foram libertados ontem, às 13h30min, após a liberação dos 13 caminhões carregados de toras de pinus retirados da reserva. Os caminhões foram apreendidos pela Fiscalização Estadual da Fazenda e Polícia Militar, durante o final de semana e na segunda-feira, nas cidades de Rodeio, Ibirama, Apiúna e Timbó. Eles pertencem a madeireiras de todas as regiões do Estado que foram atraídas pelo bom

preço oferecido pelos xokleng. Os índios vendem o pinus a R\$ 20,00 o metro cúbico, enquanto o preço de mercado chega a ser de até R\$ 25,00.

O cacique da Aldeia Bugio, Lauro Juvei, disse que a retirada e o comércio de pinus é hoje a única forma de subsistência da comunidade indígena. Ele também assegurou que toda a área de reflorestamento feito pelas madeireiras sempre pertenceu à reserva indígena. "Os madeireiros retiraram toda a madeira nativa de nossas terras e agora querem impedir que retiremos estes pinus, que valem muito pouco em relação às toras de madeira nativa que eles tiraram", desahou Juvei. O cacique geral da reserva, Aniel Priprá, afirmou que caso ocorram novas apreensões, todas as rodovias e estradas que passam pela reserva serão fechadas.

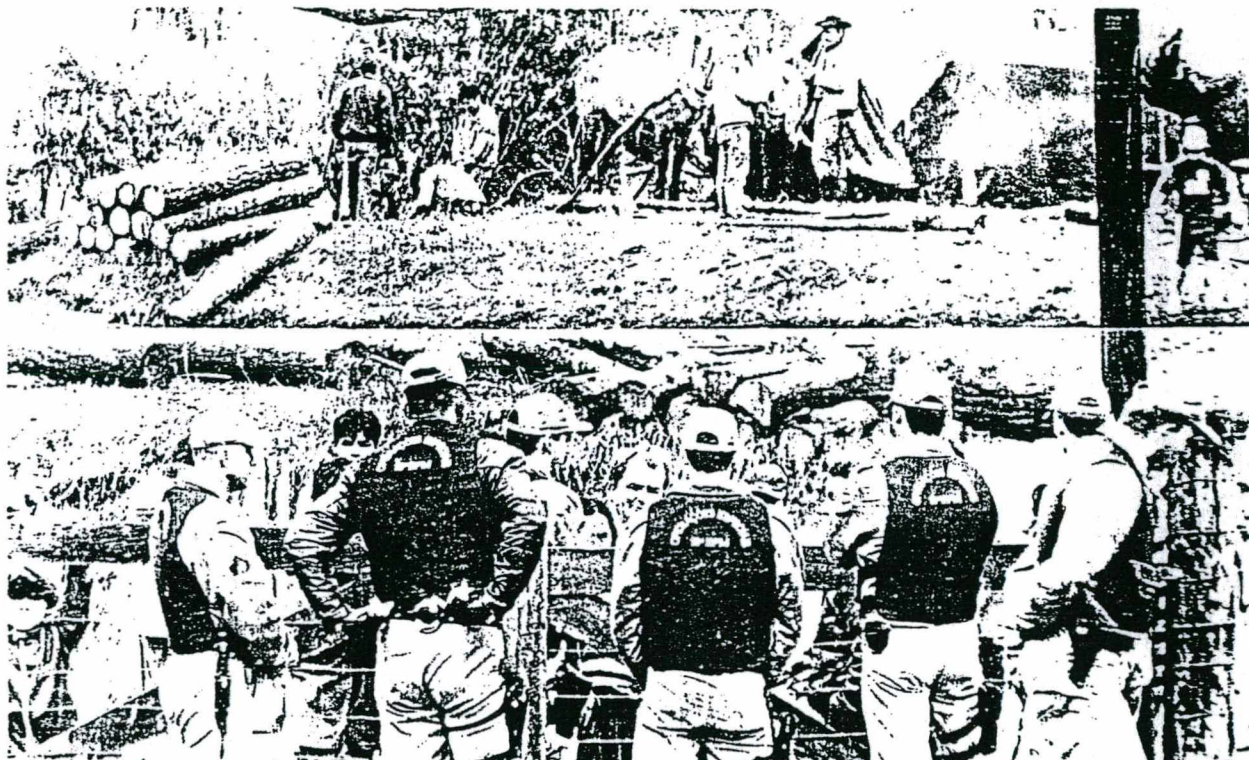
O comandante do 10º BPM de Blume-

nan, tenente-coronel Aliatan Silveira, e o comandante do 13º BPM de Rio do Sul, o tenente-coronel Roque Heerd, negociaram a liberação dos caminhões. No entanto, como os motoristas não foram avisados e nem os xokleng comunicados, os PMs foram mantidos como reféns até as 13h30min de ontem. "Eles também queriam a liberação de notas fiscais, mas isso não podemos fazer", contou o tenente Walter Povoas, que comandava o grupo de policiais mantidos como reféns e foi o responsável direto pela negociação com os xokleng.

VERSÃO - Até o início da tarde de ontem os comandantes da Polícia Militar de Blumenau e Rio do Sul negavam a versão de que o tenente Walter Povoas e mais nove policiais estavam sob a condição de reféns dos xokleng na Reserva Biológica de Sassafrás. No entanto, os

índios bloquearam a rodovia com toras de pinus e fizeram uma barreira humana com homens, mulheres e crianças, impedindo a saída dos policiais, que permaneceram acucados no posto até que os caminhões foram liberados.

Os xokleng libertaram os policiais com a condição de que a PM não fiscalize e nem interrompa o comércio de madeira retirada da reserva indígena. O comandante Aliatan se comprometeu a não interferir no corte e comércio de madeira, porém assegurou que se houver qualquer ameaça aos colonos a PM intervirá novamente. Segundo Aliatan, há focos de interesses distintos na região: as madeireiras, os índios, os moradores e agricultores, o Estado, a Funai e as empresas com áreas de reflorestamento. "A situação está ficando cada vez cada vez mais grave na região."



GILMAR DE SOUZA/AGÊNCIA RBS/DOUTOR PEDRINHO

TUMULTO: PMs foram à região para evitar conflitos entre índios e madeireiras e viraram reféns. Xokleng acusam proprietários de retirarem madeira nativa de sua reserva

Xokleng ficaram revoltados com apreensão de toras

O clima, que já é tenso na localidade de Bonsucesso há pelo menos dois meses, esquentou na segunda-feira, por volta das 16h, quando o grupo de 10 policiais militares recebeu ordens do comando para retornar ao Batalhão, em Blumenau. As lideranças xokleng, revoltadas com as apreensões de caminhões de toras de pinus durante o final de semana resolveram barrar a saída dos policiais militares e usá-los como reféns para conseguir a liberação dos caminhões. "Fomos rodeados por mais de 300 índios e pensei que o pior poderia acontecer", contou o tenente Walter Povoas, que comandava o grupo

de 10 policiais.

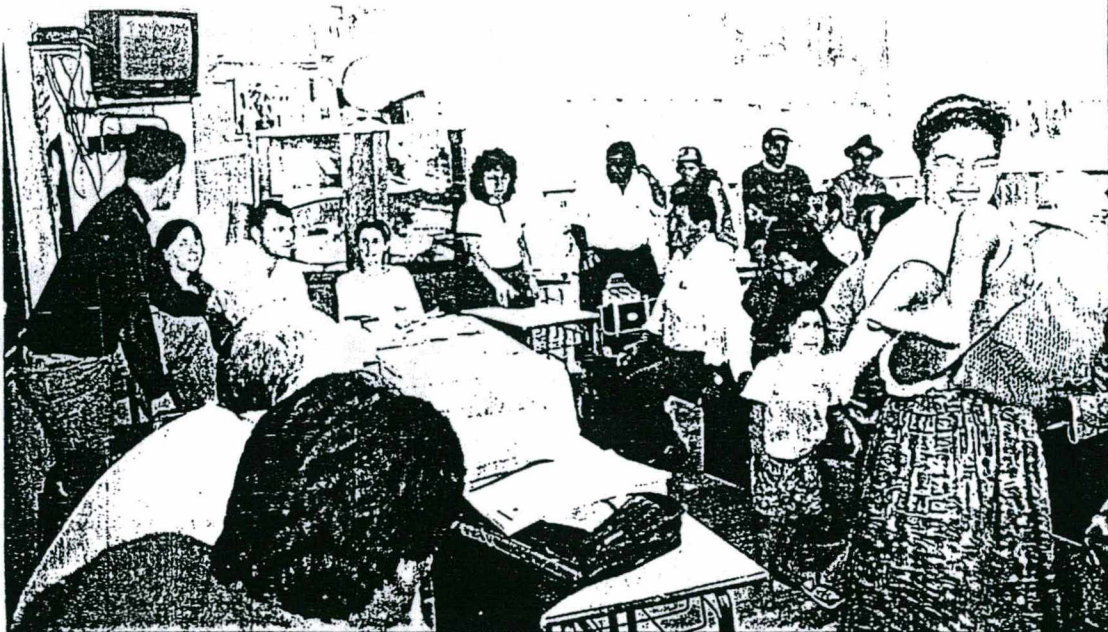
Os PMs estavam na localidade de Bonsucesso, acampados na sede da Reserva Biológica Estadual do Sassafrás, desde sexta-feira. Eles se deslocaram para a região a pedido dos prefeitos de Vitor Meireles, Doutor Pedrinho e Itaipópolis, sob a condição de força de paz, orientados pelo comandante geral da PM, o coronel Valmir Lemos. "Nossa função era evitar conflitos entre colonos e agricultores e tivemos uma convivência pacífica com ambos até o momento da partida", falou Povoas.

Ao mesmo tempo em que rodeavam os

PMs, alguns xokleng mostravam fotos antigas com batedores do mato aprisionando índios no início da colonização alemã no Vale do Itajaí. "Não queremos que isso se repita nunca mais com a gente e vamos lutar para conseguir uma boa parte do nosso território novamente", dizia a xokleng Kolaká Gakran, 65 anos.

Para libertar os PMs, além da liberação dos caminhões, os índios queriam um desconto especial nas notas fiscais fornecidas pelas prefeituras de cidades da região. Como a primeira negociação era

apenas para a liberação dos caminhões, os xokleng libertaram os PMs com a garantia de não serem mais incomodados no corte e comércio de pinus. As empresas Batistella, Odebrecht e Terra Nova, que possuem áreas de reflorestamento próximas à Reserva Indígena Duque de Caxias, estão movendo ações na Justiça para conter as invasões e o corte de pinus por parte dos índios. Duas ações foram julgadas no Fórum de Itaipópolis e o juiz Gilmar Lange concedeu liminares de reintegração de posse à Mobasa/Batistella, no dia 15 de julho, e para a empresa Terra Nova, no dia 17 de julho.



Reunião dos xoclogues da reserva Duque de Caxias para ouvir a conclusão do relatório da Funai, ontem, em Bonsucesso

Relatório da Funai amplia área de reserva indígena



Índios querem, agora, anexação de mais terras em José Boiteux

MARCO AURÉLIO BRAGA

Itaiópolis — O relatório de levantamento fundiário da reserva Duque de Caxias ainda sofrerá algumas modificações no conteúdo original, mas as reivindicações dos índios de aumentar os limites da reserva foram respeitadas pelo grupo que concluiu os trabalhos. Os índios querem ainda que a reserva biológica de Sassafrás e a localidade de Alto Rio Wiegand, em José Boiteux, sejam anexadas ao relatório. Ontem, a comunidade indígena e o antropólogo da Fundação Nacional do Índio (Funai), Waldir Pereira, estiveram reunidos durante todo dia para discutir os pontos finais do relatório que será enviado para Brasília.

Os índios da reserva Duque de Caxias conseguiram vencer a primeira batalha para conquistar a ampliação de suas terras. O relatório fundiário da região reivindicada foi concluído e consta que as exigências foram respeitadas. No entanto, os índios entendem as duas novas áreas também pertencem à reserva. "É nosso direito originário, mas estamos satisfeitos com o relatório concluído", disse o cacique geral, Aniel Priprá. Com a exigência das duas áreas, o levantamento só será finalizado em definitivo amanhã. Com isso, os xoclogues conseguiram todo os objetivos, principalmente anexar a localidade de Bonsucesso, no limite entre os municípios de Itaiópolis e Doutor Pedrinho, em litígio desde maio.

Conforme Aniel Priprá, a resposta definitiva sobre o caso só deverá sair no próximo ano. Apesar da primeira vitória no relatório, este ainda será encaminhado para o Departamento de Assuntos Fundiários (DAF) da Funai para uma análise. O presidente da Funai, Solivar Silvestre Oliveira, caso concorde com a análise, assina o levantamento e encaminha para o Ministério da Justiça, onde o ministro Renan Calheiros dará a conclusão final. "O processo agora será mais lento, pois colonos e os madeireiros de Bonsucesso poderão entrar com contestação, o que pode amarrar ainda mais o processo", diz Priprá.

Com 1700 índios, a reserva Duque de Caxias tem quatro aldeias distribuídas em 14 mil hectares. Caso a reivindicação for aceita pelo Ministério da Justiça, a área total da reserva passará para 36 mil hectares. Para pressionar a Funai e agilizar a conclusão do processo, os caciques pretendem ficar em Brasília no próximo ano.

Onde fica



AN = Infografia

Colonos de Wiegand temem por reprise do conflito de Bonsucesso

A polêmica para a ampliação da reserva Duque de Caxias reivindicada pelos índios xoclogues poderá render muita confusão com os colonos da região. Depois de vários conflitos com os moradores de Bonsucesso, colonos da localidade do Alto Rio Wiegand, em José Boiteux, também ameaçam não deixarem as residências caso fique comprovado que a área pertence à reserva.

Com medo de se identificarem, os colonos da região temem que o mesmo caso de Bonsucesso se repita no Alto Rio Wiegand. No entanto, afirmam que não arredarão o pé das propriedades e até cogitam um possível

conflito. As intimidações dos índios já atingiram um morador da região, que foi impedido pelos xoclogues de cortar madeiras de seu terreno. "O Ibama autorizou a retirada e, simplesmente quando fui cortar, os índios impediram", disse o agricultor que não quis se identificar com medo de represália. "Não posso me identificar porque pode acontecer igual a Bonsucesso", observa.

Além da área do Wiegand, os índios também conquistaram junto a Funai a inclusão da reserva biológica de Sassafrás, que pode aumentar a reserva em mais 1400 hectares. (MAB)

▼ CONFLITO

Retirada de índios pela polícia causa confusão

Treze famílias xokleng ocupavam propriedades de colonos em Itaiópolis e foram expulsas

Guarim Liberato Júnior
SANTA/AGÊNCIA RBS/ITAIÓPOLIS

Confusão, perseguição e protesto dos índios xokleng no cumprimento de 33 liminares de reintegração de posse expedidas pelo juiz Gilmar Lang em favor dos colonos da localidade de Bonsucesso, entre Doutor Pedrinho e Itaiópolis. Cerca de 80 policiais militares armados com metralhadoras, fuzil e revólveres retiraram à força, ontem, 13 famílias indígenas que ocupavam propriedades de colonos. Outras 20

propriedades que receberam liminar já tinham sido desocupadas pelos xokleng. Eles montaram acampamento nas margens da rodovia SC-477 e insistem em permanecer na região. "A terra é nossa e vamos permanecer nela para pressionar o governo a aprovar com urgência o relatório que definirá os novos limites da reserva", afirmou o cacique presidente Aniel Priprá.

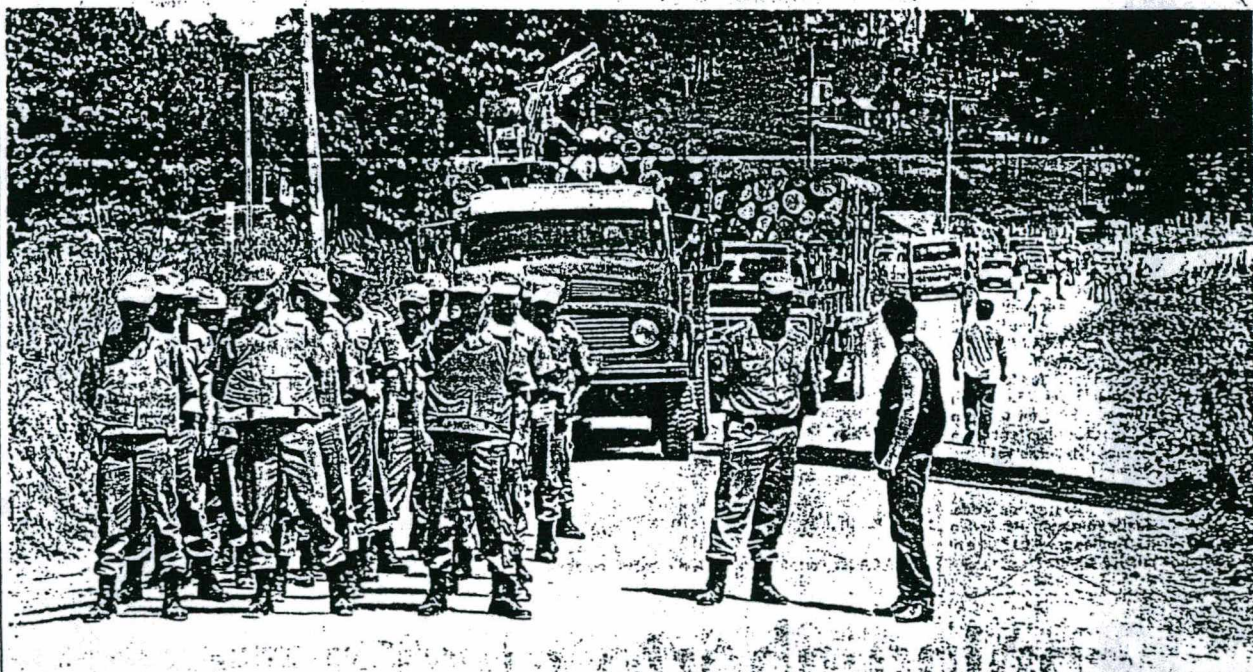
Os colonos, mais uma vez, ficaram insatisfeitos com a ação da PM. Somente 15 colonos apareceram para receber de volta suas propriedades e temem mora

em meio ao clima hostil.

A primeira tentativa de reintegração de posse foi feita pela PM no dia 21 de outubro. Como os colonos não voltaram para suas casas, no dia seguinte estavam novamente ocupadas pelos índios. Um oficial e cinco soldados da PM permanecerão em Bonsucesso pelo menos até o final de semana para evitar conflitos entre índios e colonos.

A PM evitou usar da força e o armamento que levou para a operação, mas entrou por três ocasiões em atrito com os índios, que não se intimidaram. A apreensão de

uma motosserra da família de Elpidio Priprá, que ocupava a casa da agricultora Marisa Loth, foi o estopim para o início de um tumulto. A motosserra estava entre os móveis que eram retirados pelos policiais e era utilizada na extração de pinus dos reflorestamentos da região. O aparelho não tinha registro no Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e os índios tentaram impedir sua apreensão. Um deles chegou a sacar uma arma de fogo e, mesmo diante dos policiais, conseguiu fugir em um Passat.



REINTEGRAÇÃO: A PM permanecerá em Bonsucesso até o final de semana para evitar conflitos entre índios e colonos. Os xokleng acamparam às margens da SC-477

Reserva receberá 17 mil ha

A Reserva Indígena Duque de Caxias deverá receber mais 16 mil hectares. Este é o resultado extra-oficial do relatório sobre o estudo feito por um grupo de trabalho interdisciplinar na área indígena. O relatório, já apresentado aos caciques e enviado à Diretoria de Assuntos Fundiários da Funai, em Brasília, não tem prazo de trâmite no 6.º ano até ser aprovado pelo presidente da República. "O relatório será avaliado detalhada-

mente e não tem como a área ser interdita antes da homologação e divulgação em diário oficial", disse o administrador regional da Funai, João Gilberto Nogueira. O reestudo da área iniciou há seis meses, quando os índios já exploravam pinus de quatro empresas e ocupavam propriedades dos colonos. "Foi a única forma de chamar atenção das autoridades e exigir a redemarcação da reserva", afirmou Priprá.

COMO FOI

- ☐ Mais de 80 policiais do 3º BPM, com sede em Canoinhas, participaram da operação
- ☐ 9h - em Itaiópolis, o comandante da operação, capitão Eurico Wolf, recebeu orientações do juiz Gilmar Lang
- ☐ 10h30min - Já em Bonsucesso, a PM começou a retirar os índios das casas dos colonos
- ☐ 11h30min - Momento de maior tensão. A PM apreendeu uma motosserra de um índio, que reagiu, sacou uma arma, se arrependeu e

fugiu. Os ânimos dos indígenas se exaltaram, mas foram controlados. Durante todo o dia a operação foi marcada por constantes protestos dos xokleng, que acusam a Justiça e a PM de discriminação.

☐ 17h - Todas as liminares foram cumpridas e os policiais retornaram para o 3º BPM (Um oficial e cinco soldados permanecem em Bonsucesso para evitar novos confrontos entre índios e colonos).

ANEXO II – DOCUMENTOS

Conselho Indigenista Missionário

Cimi Regional Sul - Equipe Florianópolis

Informe 5

AGORA A BRIGA É EM BRASÍLIA.

Mulheres Xokleng impedem que Funai roube sua terra.

No último final de semana membros de GT apresentaram o relatório final sobre a identificação da área indígena Xokleng. A previsão é que até a próxima semana este relatório chegue em BSB, falta apenas a conclusão do mapa e do memorial descritivo.

A batalha foi grande. Na Quinta-feira a comunidade aguardava ansiosa a chegada do Coordenador do GT que entregaria o relatório para a comunidade. Desde cedo estávamos discutindo com a comunidade sobre as estratégias para evitar a redução. O coordenador do GT chegou no fim do dia com o relatório faltando correções.

Na Sexta-feira de manhã ele foi na comunidade fazer a leitura do relatório, que não contemplava a parte da reserva biológica do Sassafrás (em torno de 400 ha, *conforme informe 04*). O restante dos limites estavam tudo OK, exceto uma parte reivindicada pelos índios, que não conseguiram documentação suficiente para provar a ocupação, dessa forma a Terra Indígena vai passar de um total de 14.000 ha para 38.000 ha, atingindo cerca de 380 famílias de agricultores.

No meio da leitura do relatório, um velhinho perguntou ao coordenador do GT se a parte da reserva biológica estava incluída. Informado que não, iniciou toda a discussão, os velhos ficaram inconformados, mas as lideranças e alguns outros membros da comunidade argumentavam que já haviam discutido com o administrador regional da Funai, João Gilberto Nogueira e que haviam acertado deixar fora. A Funai mentiu para a comunidade para fazê-los aceitar a não inclusão do parque, disse que não tinha documentação suficiente; que a demarcação demoraria mais; que a procuradoria, governo do estado, ecologistas iam ficar contra a comunidade etc. Nós mais os membros do Comin expomos nossas idéias, que aquilo tudo era uma farsa, que a documentação prova, que o tempo seria o mesmo e que isso abriria uma possibilidade para não demarcar outras partes, que terra indígena não se negocia etc. O coordenador do GT (Walmir Pereira) e o engenheiro florestal da Funai (Antonio Ferreira) defendiam a não inclusão, nós procuramos alertar que a decisão dependia da comunidade e que aquilo que a Funai falou era uma farsa. Durante essa discussão e a colocação das questões acima, a comunidade decidiu por constar no relatório, depois disso definido pela comunidade, o coordenador do GT colocou novamente dizendo que ele achava difícil incluir essa área e que ele dizia que não tinha documentos comprobatórios, tentando novamente deixar essa área fora. A comunidade se reuniu a sós e decidiu que deveria constar no relatório a área da reserva biológica, mas para lutar futuramente, mas sem fazer parte da proposta atual, o que significaria futuramente criar um novo GT para estudo. Tomada essa decisão, chegou o momento de ver o mapa e ao perceber que a reserva biológica estava fora, uma nova discussão, as mulheres que não estavam presentes na parte da manhã não concordaram, questionam as lideranças e os velhos, sendo que estes também não aceitavam. Na avaliação de todos (índios e não-índios) a participação das mulheres foi fundamental para garantir toda a terra. Diante da impossibilidade da troca (conforme proposta da Funai) por uma nova terra não aceitaram a retirada dessa parte. A reserva biológica de Sassafrás que tem uma superfície de 4.051 ha, ocupou em torno de 400 ha da terra indígena.

O relatório ficou concluído no Domingo a tarde, quando foi assinado por todas as lideranças e demais pessoas escolhidas pela comunidade. Como o mapa não está pronto, o relatório seguirá nesta semana para BSB devendo chegar lá por Terça-feira.

Na Sexta-feira a noite sabendo da conclusão do relatório os ânimos se acirraram pelos não-índios. Uma mulher saiu ferida a bala e acusa os índios, estes negam e acusam o próprio

Conselho Indigenista Missionário

Cimi Regional Sul - Equipe Florianópolis

filho que estaria bêbado e provocado outros moradores (caboclos). Na madrugada de Domingo novo tiroteio, dessa vez os revoltosos estavam nos limites da TI, mas ninguém saiu ferido. Os índios desistiram de registrar queixa na delegacia porque acusam os PM de estarem ao lado dos agricultores e serem discriminados, até porque sabem que estes ficaram duas vezes detidos como reféns dos índios. Dessa forma solicitaram ao MPF o envio da PF. Nós percebemos que a PM não está disposta a evitar conflito. Apenas um Coronel está sensibilizado, e por isso recebeu apelido de *alisa índios*.

A questão do parque levantou várias questões, dentre eles todo o preconceito contra os Xokleng que são vendedores de madeira, etc. Essa é uma questão séria que precisa ser desmascarada, porque na verdade a madeira na TI de Ibirama vem sendo vendida desde final da década de 50 pelo SPI e posteriormente Funai. Os Xokleng só venderem madeira durante os últimos 05 anos (1985 a 1990) quando praticamente a madeira boa já havia saído tudo, no entanto levaram a fama. Além de que com a construção da barragem, toda a terra boa para a agricultura ficou alagada e até hoje a Funai não teve a capacidade de implantar programas de geração de renda. Outra questão levantada pela inclusão do parque é a briga com os ecologistas, mas a comunidade fez mencionar no relatório que querem fazer discussões com esses setores para discutir formas de manejo sustentável.

A não inclusão dessa parte de reserva biológica traria consequências graves para a comunidade, porque abriria a possibilidade para negociar qualquer parte da terra proposta.

Os índios querem agora acampar em BSB para pressionar a Funai a publicar o relatório e interditar a área. Querem nosso apoio – recursos para viagem, assessoria e assessoria jurídica. Solicitaram ao Cimi o acompanhamento do Advogado Cláudio Luiz, que já conhece eles, também querem recursos para viagens. Pretendem viajar na próxima semana. Nós consideramos de fundamental importância essa viagem, porque a Funai está muito aberta a redução de terra indígena e uma pressão nesse momento é muito importante.

Há uma expectativa por parte da comunidade indígena, alimentada muito pela Funai, de que a área identificada poderá ser **interditada** assim que o relatório seja publicado no DOU. Seria interessante que nossa assessoria jurídica pudesse conversar com o assessor do Comin (Mozar), que comunga dessa idéia, também é necessário conversar com as lideranças indígenas em BSB, para descobrir formas legais para que o conflito diminua, sem interditar.

Dessa forma queremos consultar sobre duas possibilidades:

- Da possibilidade do acompanhamento por parte do secretariado nacional, especialmente do advogado Cláudio Luiz, tanto na Funai como buscar apoio de deputados;
- A possibilidade de recursos do Fundo Bilance. Não sabemos certo quanto, mas deverá ficar em torno de R\$ 1.000,00, uma vez que o Comin também ajudará.

Estamos estudando a possibilidade também do acompanhamento de alguém da equipe ou do Comin.

Para o momento é isso, um grande abraço.

Marina e Clóvis

Fpolis, 25/11/1998

Recebe: Secretários Nacional, Assessoria Jurídica e Coordenadora do Cimi em SC

Campanha pela demarcação da terra La Klãnõ do povo indígena Xokleng em Santa Catarina.

U R G E N T E

O povo Xokleng precisa de sua ajuda

O relatório de identificação da terra indígena La Klãnõ está com o Ministro da Justiça desde o dia 20 de Outubro, para que ele decida pela demarcação da área, conforme prevê o Decreto 1775/96. Essa terra é de ocupação tradicional Xokleng, reconhecida através de estudo realizado por Grupo Técnico da Funai. A comunidade indígena vem há muitos anos lutando pela devolução da terra que sempre lhe pertenceu, mas somente agora conseguiu fazer com que o Estado tomasse providências no sentido de devolver a terra, irregularmente vendida a agricultores.

É um momento muito delicado, porque a terra e a vida dos Xokleng estão nas mãos do Ministro. Se ele julgar que a terra, toda ela ou parte, não é terra indígena, o povo Xokleng terá uma perda extremamente grande. Daí o caso será encaminhado para a via judicial, o que significa muitos anos de espera para a decisão.

Há muito tempo o Ministério da Justiça hesita em resolver esta questão. Em junho deste ano, o ministro, que já havia recebido o relatório da Funai, devolveu-o ao órgão indigenista oficial solicitando mais análises. Após muitas pressões a Funai decidiu favoravelmente à

comunidade Xokleng. Agora o processo retornou ao Ministério da Justiça para despacho.

Contra a demarcação de Lã Klaño pesa a oposição de mais de 330 famílias de agricultores, de 3 prefeituras municipais, de 8 empresas madeireiras, de 2 ONGs ambientalistas, do governo do Estado de SC e da Igreja Evangélica Assembléia de Deus. Como se não bastassem essas contestações alguns senadores e deputados do Estado de Santa Catarina estão fazendo muita pressão para não permitir a demarcação; algumas cartas foram elaboradas e distribuídas entre os regionais para que enviassem ao Presidente da República, Governador do Estado, Ministro da Justiça e Funai com conteúdo racista e preconceituoso.

O conflito na região é bastante sério. É necessário devolver a terra aos Xokleng e indenizar as benfeitorias de boa-fé dos posseiros, caso contrário o conflito tende a se agravar com conseqüências imprevisíveis.

Há muitos anos os Xokleng estão lutando pela devolução de suas terras. Apelarão, inclusive, ao Presidente da República, conforme carta anexa.

Carta da Comunidade Xokleng ao Presidente da República:

Ilmo Sr.
Prof. Dr. FERNANDO HENRIQUE CARDOSO
DD. Presidente da República
Praça dos Três Poderes, Palácio do Planalto, 3º andar.
70150-900 - Brasília - DF

Sr. Presidente,

Nós, lideranças e comunidade indígena La Klãnõ Xokleng de José Boiteux, SC, vimos até Vossa Excelência externar nosso repúdio contra a onda de agressões, preconceitos, racismo e inverdades que estão sendo afirmadas contra nosso povo e pedir vosso apoio na garantia de nossos direitos.

Nosso povo, desde tempos imemoriais, antes mesmo da chegada de qualquer branco, ocupa a região do alto vale do Rio Itajaí do Norte ou Rio Hercílio, por isso mesmo a Constituição Federal reconheceu nosso direito originário sobre as terras que ocupamos. É sobre esse direito que estamos lutando agora.

Para nosso povo a violência não começou agora, ela começou com a chegada dos brancos que invadiram nossas terras. Essa violência continua até nossos dias. Basta ver que, do grande território que ocupávamos, uma pequena parte foi para nós reservada em 1926, através do Decreto Estadual nº 15, algo em torno de 37 mil ha, que foi paulatinamente invadida até nos restar apenas 14 mil ha. Por inúmeras vezes pedimos providências às autoridades competentes, mas estas nunca nos atenderem, pelo contrário, sempre legitimaram o invasor, entregando títulos de proprietários, a exemplo do Acordo de 1952 entre a 7ª Inspeção do SPI e a Diretoria de Terras e Colonização de Santa Catarina, quando a maior parte de nossa terra passou para as mãos de famílias de agricultores.

Foi somente agora, depois de muita pressão, através da Portaria nº 923/PRES/1997, que a Funai iniciou a identificação para redemarcação de nossa terra original. O Estudo da Funai concluiu pela verdade, reafirmou aquilo que sempre reivindicávamos, ou seja, temos direito a 37.108 ha de terra. É por causa deste estudo, por ser a primeira vez que nosso direito será atendido, que começaram a nos acusar com as mais diversas calúnias e mentiras, vindas do invasor de nossas terras, do poder público local e estadual, de parte da imprensa e até de parlamentares. Até querem negar nosso direito a autodeterminação, de nos reconhecermos como povo indígena.

Queremos afirmar que somente estamos reivindicando aquilo que nos é de direito, conforme determina a CF em seu Artigo 231 e parágrafos, e somente estamos usufruindo daquilo que consideramos pertencer a nosso povo. Durante mais de 50 anos roubaram toda a mata nativa que cobria nossa terra original, acabaram com o pinheiro que com seu fruto nos alimentava, em seu lugar encheram de Pinus, que além de enfraquecer a terra não permite a reprodução da Fauna. Em outras partes da área invadida, envenenaram a terra com todo tipo de agrotóxicos e outros produtos químicos, até a água está envenenada.

São por esses motivos que precisamos, urgentemente a redemarcação de nossas terras, para que possamos recuperar o ambiente destruído e vivermos melhor, dar esperanças de um futuro melhor para nossos filhos.

Por isso, Senhor Presidente, estamos solicitando que interceda pela justiça, em nosso favor e contribua para a devolução dos 37.108 ha, que temos direito. Somente desta forma, redemarcando nossas terra, retirando/indenizando os invasores é que a paz voltará a nossa comunidade. Não queremos conflito, mas lutaremos até o fim por aquilo que sempre nos pertenceu.

É esse o desejo de nosso povo que esperamos ser atendidos por Vossa Excelência.

Terra Indígena La Klãnõ/Xokleng, 11 de Outubro de 2000.

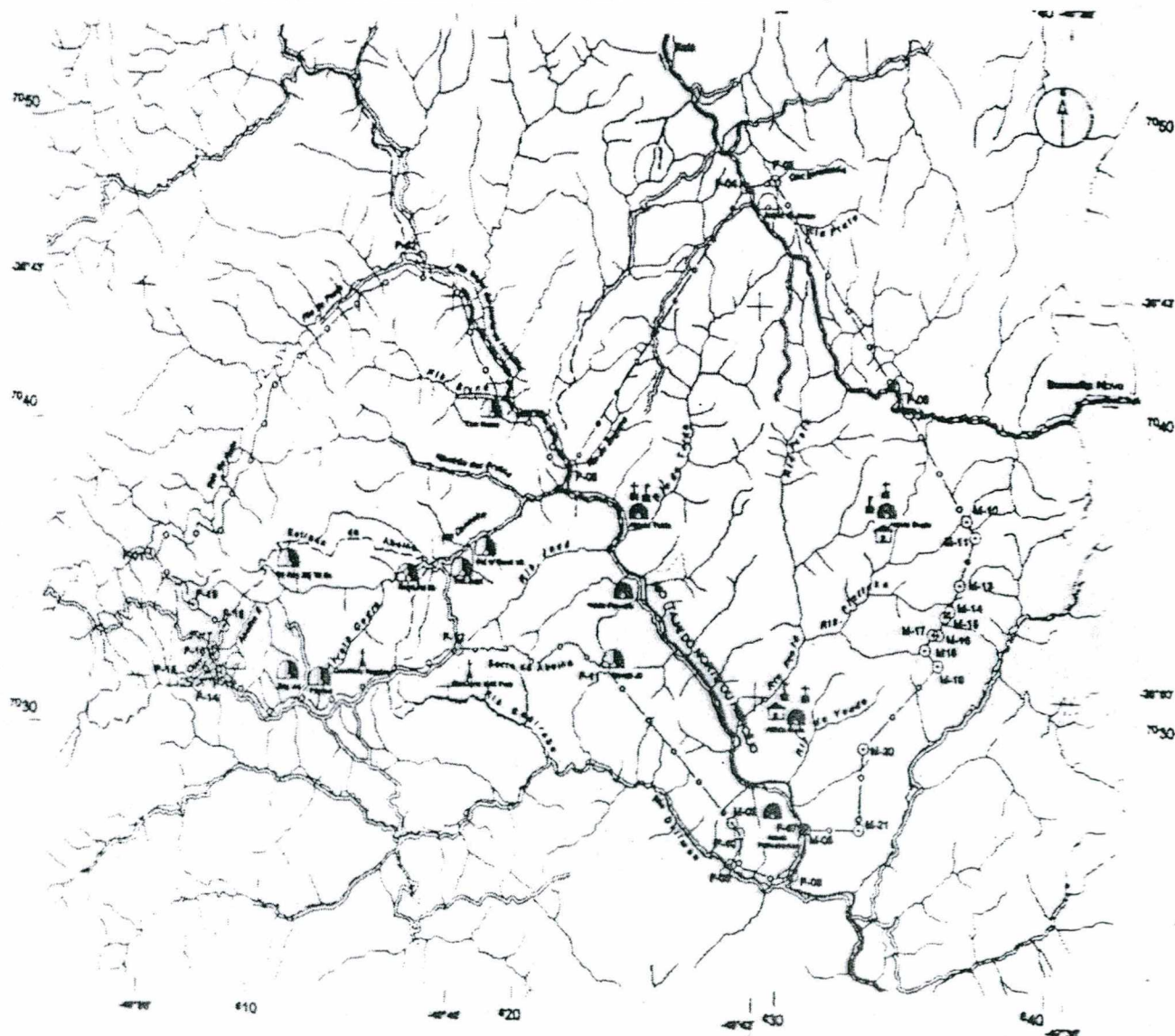
LAURO JUVEI
Cacique Geral Presidente

Assinaram também os Caciques Regionais: Basílio Priprá, Voia Patté, Antonio Caxias Popó, Francisco de Almeida e Ioran Morló

MAPA DA TERRA INDÍGENA LA KLÃNÕ XOKLENG IDENTIFICADA COM 37.108 HA

Despacho nº 70, de 05 de Novembro de 1999

MJ/FUNAI/DAF elaborado em 13/09/1999 – Processo nº 2152/95 - escala original 1:50.000



CONTRIBUA COM ESSE POVO. ENTRE NESSA LUTA!

- ❑ ESCREVA AO MINISTRO DA JUSTIÇA E AO PRESIDENTE DA REPÚBLICA EXIGINDO A IMEDIATA DEMARCAÇÃO DESTA TERRA, NO TAMANHO REIVINDICADO PELA COMUNIDADE E IDENTIFICADO PELO GRUPO TÉCNICO DA FUNAI, OU SEJA, 37.108 HECTARES;
- ❑ DIVULGE ESSA CARTA PARA SEUS AMIGOS (AS), COLEGAS, COMPANHEIROS (AS) E A TODAS AS PESSOAS COMPROMETIDAS COM A JUSTIÇA SOCIAL;
- ❑ **COM PARTICIPAÇÃO E DIGNIDADE CONSTRUIREMOS OUTROS 500.**

As mensagens devem ser dirigidas a:

Dr. JOSÉ GREGORI
DD. Ministro da Justiça
Esplanada dos Ministérios Bloco T
70064-900 - Brasília - DF
Fax: 0xx 61 224 2448. E-mail: samico@mj.gov.br

Prof. Dr. FERNANDO HENRIQUE CARDOSO
DD. Presidente da República
Praça dos Três Poderes, Palácio do Planalto, 3º andar.
70150-900 - Brasília - DF
Fax: 0xx 61 411 2222. E-mail: protocolo@planalto.gov.br

Modelo de Mensagem:

"Acompanhamos a luta do povo Xokleng pela redemarcação da terra indígena La Krãñõ. Por esta razão vimos solicitar a imediata demarcação da referida terra, conforme identificação e delimitação do GT/Funai, que reconheceu o direito tradicional desta comunidade a 37.108 hectares. A demarcação desta terra é um passo importante para por fim à violência que se abate sobre essa comunidade indígena e toda a região. A demarcação também sana uma dívida histórica com este povo indígena. Concomitante à demarcação entendemos ser necessário o imediato levantamento fundiário e a indenização das benfeitorias de boa-fé dos ocupantes não-indígenas. Por isso contamos com sua sensibilidade.

Atenciosamente".

Apoio: Conselho Indigenista Missionário - Regional Sul
Conselho de Missão entre Índios da IECLB - Ibirama
Comissão de Apoio aos Povos Indígenas - Florianópolis

Equipe do Cimi: Caixa Postal 31, 89131-970 - Palhoça - SC - Fone 0 xx 48 242 3389
Equipe do Comin: Caixa Postal 52, 89140-000 - Ibirama - SC - Fone 0 xx 47 357 2062
Comissão de Apoio aos Povos Indígenas: Caixa Postal 6519, 88036-970 - Florianópolis - SC
Endereço Eletrônico: www.cimi.org.br e www.comin.org